

هذا هو الإسلام
(١١)

مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين

د. محمد عمارة



هذا هو الإسلام

(١١)

مفهوم الحرية
في مذاهب الإسلاميين

الطبعة الأولى

١٤٣٠ هـ - مارس ٢٠٠٩ م



الإدارة: ٩ شارع السعادة - أبراج عثمان - روكسى - القاهرة

تليفون وفاكس: ٢٤٥٠١٢٢٨ - ٢٤٥٠١٢٢٩ - ٢٢٥٦٥٩٣٩

المكتبة: ٢ شارع البورصة الجديدة - قصر النيل - القاهرة

تليفون وفاكس: ٢٢٩٢٨٠٧١ - ٢٢٩١٣٠٧٢

Email: < shoroukintl @ hotmail. com >

< shoroukintl @ yahoo. com >

هذا هو الإسلام
(١١)

مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين

د. محمد عمارة



البرنامج الوطني لدار الكتب المصرية

الفهرسة أثناء النشر

(بطاقة فهرسة)

إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية (إدارة الشؤون الفنية)

عمارة، محمد.

مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين / محمد عمارة.

ط ١. - القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٩م.

٩٦ ص؛ ١٧ × ٢٤ سم. (هذا هو الإسلام؛ ١١).

تدمك 7-70-6278-977-978

١- الإسلام والحرية.

٢١٤,٣٢٠١١

أ- العنوان.

رقم الإيداع ٧٢٢٦ / ٢٠٠٩م

الترقيم الدولي 7-70-6278-977-978 I.S.B.N.

الفهرس

الصفحة

الموضوع

| | |
|----|-------------------------------|
| ٧ | • تمهيد |
| ١٣ | • تقديم |
| ١٥ | ١ - مشكلة المصطلحات |
| ١٨ | ٢ - غيبة النصوص |
| ٢٣ | • أصالة هذا التراث |
| ٣١ | • أهم المدارس في هذا الميدان |
| ٣١ | ١ - المجبرة الخالص |
| ٣٣ | ٢ - المجبرة الوسط |
| ٣٧ | ٣ - فلاسفة التصوف |
| ٤٣ | ٤ - المتصوفة العمليون |
| ٤٤ | ٥ - الفلاسفة العقلانيون |
| ٤٩ | ٦ - المعتزلة |
| ٥١ | أولاً: الإنسان خالق أفعاله |
| ٥٤ | ثانياً: ماذا لله؟ |
| ٥٦ | ثالثاً: تأثير الظروف الخارجية |

| | |
|----|-------------------------------------|
| ٥٧ | رابعا: حرية المجتمع |
| ٥٨ | (أ) البعد السياسى للحرية |
| ٦٨ | (ب) البعد الاجتماعى للحرية |
| ٧٣ | * المصادر والمراجع |
| ٧٧ | * سيرة ذاتية فى نقاط |
| ٨١ | * ثبت بالأعمال الفكرية للمؤلف |

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

الحرية: ضد العبودية . . والحر: ضد العبد والرقيق . . وتحرير الرقبة: عتقها من الرق والعبودية . . فالحرية هي الإباحة التي تمكن الإنسان من الفعل المعبر عن إرادته، في أى ميدان من ميادين الفعل، وبأى لون من ألوان التعبير . .

وفي المصطلح القرآنى، الذى يقابل بين الحر والعبد ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى ﴾ - [البقرة: ١٧٨].

ومن المأثورات الإسلامية كلمات الراشد الثانى عمر بن الخطاب، التى يقول فيها: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟! . .» .

ولقد كان مبحث الحرية والاختيار أول المباحث التى بدأت بها الفلسفة الإسلامية فى تاريخنا الحضارى، بعد ظهور الإسلام . . ودلت ملابسات هذه النشأة على ارتباط «الحرية» بالمسئولية فى النظرة الإسلامية؛ لأن القضية التى أثارت الجدل فولدت البحث فى هذه القضية هى التغييرات التى أحدثتها الدولة الأموية فى نظام الحكم الإسلامى، والصراعات التى حدثت بين المسلمين حول هذه التغييرات . . وهل القائمون بها مسئولون عنها؟ يحاسبون عليها، فهم أحرار مختارون؟ أم أنهم غير مسئولين؛ كلياً، أو جزئياً أو لا حساب عليهم؛ لأنهم مسيروا مجبرون؟ فنشأ مبحث الحرية . . الذى عبّر عنه أحياناً بالكلام فى «القدر» مرتبطاً بالمسئولية؛ مسئولية الإنسان! . .

وإذا كان «التكليف» - وهو عنوان المسئولية فى القانون؛ الفقه الإسلامى - فرعاً عن

«الحرية» . . فلقد تجاوزت الحرية - في النظرة الإسلامية - نطاق الفرد؛ الحرية الفردية إلى النطاق الاجتماعي؛ الحرية الاجتماعية - للأمم والجماعات . . ففي التكليف الإسلامية «فروض عينية» على «الفرد» تستلزم حرية هذا الفرد المكلف . . وفيها، كذلك، «فروض كفائية» - أي فروض اجتماعية - تجب على الأمة والجماعة . . وتستلزم حرية اجتماعية للأمة والجماعة . . الأمر الذي يقطع بتجاوز نطاق الحرية - في النظرة الإسلامية منذ البدء - نطاق الفرد، إلى الجماعة والاجتماع . . على عكس ما يظن الذين حسبوا مبحث الحرية والاختيار «فردياً - دينياً»، لم يتجاوز هذا الإطار! . . فإذا كانت التكليف الفردية - الواجبة على الفرد؛ وهي فروض العين - تستلزم حرية المكلف بها . فإن التكليف الاجتماعية - الواجبة على الأمة؛ وهي فروض الكفاية - تستلزم حرية الأمة المكلفة بها! . .



ونظرة الإسلام إلى الحرية، ومن ثم مقامها فيه، نظرة متميزة، خاصة إذا كانت المقارنة مستحضرة نظرة الحضارة الغربية وبعض الحضارات الشرقية القديمة إلى هذا الموضوع . .

«فالحرية، في النظرة الإسلامية، ضرورة من الضرورات الإنسانية، وفريضة إلهية وتكليف شرعى واجب . . وليست مجرد «حق» من الحقوق، يجوز لصاحبها أن يتنازل عنها إن هو أراد! . .

«ومقام «الحرية» يبلغ في الأهمية وسلم الأولويات، مقام «الحياة» التي هي نقطة البدء والمنتهى، وجماع علاقة الإنسان بوجوده الدنيوى . . لقد اعتبر الإسلام «الرق» بمثابة «الموت»، واعتبر «الحرية» إحياء و «حياة» . . فعتق الرقبة؛ أي تحرير العبد، هو إخراج له من الموت الحكمى إلى حكم الحياة . . وهذا هو الذى جعل عتق الرقبة - إحياءها - كفارة للقتل الخطأ الذى أخرج به القاتل نفساً من إطار الأحياء إلى عداد الأموات . . فكان عليه، كفارة عن ذلك، أن يعيد الحياة إلى الرقيق بالعتق والتحرير! . . ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطْئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ﴾ - [النساء: ٩٢] . . وبعبارة واحد من مفسرى القرآن الكريم - الإمام الشافعى [٧١٠هـ / ١٣١٠م]: . . «فإنه [أي القاتل] لما أخرج نفساً مؤمنة من جملة الأحياء، لزمه أن يدخل نفساً مثلها في جملة

الأحرار؛ لأن إطلاقها من قيد الرق كإحيائها، من قبل أن الرقيق ملحق بالأموال؛ إذ الرق أثر من آثار الكفر، والكفر موت حكما، وفي الآية ١٢٢ من سورة الأنعام: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾! فالإسلام عندما يهدى إنما يحرر، وعندما يحرر فإنه يحقق للإنسان الضرورة المحققة لمعنى «الحياة» وحقيقة الحياة! . .

وكلمات الإمام النسفى، التى تقول: «إذ الرق أثر من آثار الكفر»! . . تلفت النظر إلى الموقف العملى الذى اتخذته الإسلام، إبان ظهوره، من نظام وواقع الرق والاسترقاق. .

لقد ظهر الإسلام ونظام الرق - إن فى شبه الجزيرة العربية أو فيما وراءها - نظام عام وبالغ القسوة، ويمثل ركيزة من ركائز النظامين الاقتصادى والاجتماعى لعالم ذلك التاريخ. . وإذا نظرنا إلى المحيط الذى ظهر فيه الإسلام وجدنا الروافد والمنابع المتعددة دائمة الإمداد لنهر الرقيق الزاخر بالجديد من الأرقاء. . فالحروب العدوانية. . والغارات الدائمة. . والفقر المدقع. . والعجز عن سداد الدين. . والخرابة وقطع الطريق. . وأسواق النخاسة التى تعج بالصغار المجلوبين - فتيانا وفتيات - كانت من المعالم الأساسية لكل المجتمعات، حتى لا نغالى إذا قلنا: إن الرقيق كان «العملة الدولية» لاقتصاد ذلك التاريخ! . .

فلما جاء الإسلام، وقامت دولته بالمدينة، حرم وألغى كل المنابع والروافد التى تمّد نهر الرقيق بالجديد. . ووسع مصبات هذا النهر، عندما حجب إلى الناس عتق الأرقاء، بل وجعله مصرفا من مصارف الأموال الإسلامية العامة، وصدقات المسلمين. . وعندما جعل العديد من الكفارات هى تحرير الرقبة. . وعندما سنّ شرائع المساواة بين الرقيق ومالكه، فى المطعم والمشرب والملبس. . ودعا إلى حسن معاملته، والتخفيف عنه فى الأعمال. . حتى لقد أصبح الاسترقاق - فى ظل هذه التشريعات - عبئا اقتصاديا يزهد فيه الراغبون فى الثراء! . .

فلم يكن موقف الإسلام من «الحرية». . وعداؤه «للعبودية». . مجرد موقف «فكرى. . نظرى». . وإنما تجسد على أرض الواقع تجربة إصلاحية شاملة غيرت

المجتمع الذي ظهر فيه تغيير جذرياً . . . وذلك هو الذي يحسب للإسلام ، ولا تحسب عليه «الردة» التي حدثت عندما استشرى الاسترقاق بعد عصر الراشدين ؟ . . .

لقد وقف التشريع الإسلامي من الاسترقاق عند أسرى الحرب المشروعة ، ليبادلهم مع أسرى المسلمين . . بل وشرع لهذه الحالات ، المحدودة العدد ، «المن» و «الفداء» . . . ﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبُ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَتَخْتَمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَإِمَّا مَأْ بَعْدَ وَإِمَّا فِدَاءٌ حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ﴾ [محمد : ٤] . .

وإذا كان هذا هو مقام الحرية في النظرة الإسلامية . . فإن هذه النظرة قد ربطت قيمة الحرية بالإنسان . . مطلق الإنسان . . وليس بالإنسان المسلم وحده . . وإذا كان الدين والتدين هو أغلى وأول ما يميز الإنسان . . فإن تقرير الإسلام لحرية الضمير في الاعتقاد الديني لشاهد على تقديس حرية الإنسان في كل الميادين . . فهو حر حتى في أن يكفر ، إذا كان الكفر هو خياره واختياره ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾ [البقرة : ٢٥٦] . . ﴿ قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَى بَيْتٍ مِنْ رَبِّي وَأَتَانِي رَحْمَةٌ مِنْ عِنْدِهِ فَعُصِمْتُمْ عَلَيْكُمْ أَنْتُمْ كُفَرْتُمْ وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ ﴾ (٢٨) [هود : ٢٨] . . ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْفِرُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾ (٤٤) [يونس : ٩٩] . .

لقد أراد الله للناس الهدى والإيمان . . لكنه جعل لهم ، مع هذه الإرادة الإلهية ، الحرية والتخيير والتمكين . . فكان انتصار الإسلام للحرية الإنسانية في كل الميادين . . . وإذا كانت شهادة التوحيد [لا إله إلا الله] هي جوهر التدين بالإسلام . . فإنها ، في مفهومه ، ثورة تحرير للإنسان من كل الطواغيت ، ومن جميع الأغيار . . فيأفرد الله بالآلهية والعبودية هو جوهر تحرير الإنسان من العبودية لغير الله . . إنها العبودية للذات المنزهة عن المادة ، والتحرير - في ذات الوقت - لهذا الإنسان من كل ألوان الطواغيت المادية التي تستلب منه الإرادة والحرية والاختيار . . .

بل إن الإسلام عندما يدعو الإنسان إلى الاقتصاد في الاقتناء والامتلاك - بتهديته لشهوات وغرائز التملك - وبالوقوف بها عند حدود «الاستخلاف» و «الانتفاع»، لا «ملكية الرقبة» و «الاحتكار». . إن الإسلام بصنيعه هذا إنما يتجزأ إنجازاً عظيمًا على درب تحرير الإنسان . . تحريره من العبودية للأشياء، التي يحسبها مملوكة له، على حين أنه لها مملوك؟! . .



لكن للإسلام مذهباً متميزاً في «نطاق» الحرية الإنسانية و «آفاقها» و «حدودها» . . فالإنسان خليفة عن الله - سبحانه - في عمارة الوجود . . ومن ثم فإن حريته هي حرية الخليفة، وليست حرية سيد هذا الوجود . . إنه حر، في حدود إمكاناته المخلوقة له - والتي لم يخلقها هو! - . . هو حر، في إطار الملابس والعوامل الموضوعية الخارجية التي ليست من صنعه، والتي قد يستعصى بعضها على تعديله وتحويله وتغييره! . . هو حر، في إطار أشواقه ورغباته وميوله التي قد لا تكون دائماً وأبداً ثمرات حرة وخاصة لحرية وإرادته الخاصة . . وإنما قد تكون أحياناً ثمرات لمحيط لم يصنعه، ولموروث ما كان له إلا أن يتلقاه! . .

ثم، إنه «الخليفة» . . والوكيل: الحر»، في إطار ونطاق ثوابت ومقاصد الشريعة، التي هي عقد وعهد الاستخلاف والتوكيل! . .

وإذا كان الله - سبحانه - تعالى - قد سخر للإنسان ظواهر الطبيعة وقواها . . ليتحرر من العبودية لها . . فإنه قد أقام، أو أراد، إخاء بين قوى الإنسان وقوى الطبيعة؛ لئلا يمتزج حريته بهذا التسخير المتبادل . . فهو أخ للطبيعة، بين قواها وقواها تسخير متبادل، هو أشبه ما يكون بالارتفاق . . كل مرفق مسخر للمرفق الآخر، الأمر الذي يجعل الحرية الإنسانية حرية المخلوق المستول، لا حرية الذي لا يسأل عما يفعل . .
الفعال لما يريد!

د. محمد عمارة

تقديم

كثير من الدراسات التي كتبت، وخاصة من جانب المستشرقين، عن تراث العرب المسلمين ونصيب حضارتهم في ميدان الحرية الإنسانية، سواء بمعناها الفردي الخاص بالإنسان كفرد أو بمعناها الاجتماعي الخاص بالمجتمع - قد أفضت بها مقدماتها إلى نتيجة لا نرضاها ولا نرضى بها؛ لأنها لا تتفق مع الحقيقة الموضوعية، عندما تنتهي إلى الحكم بأنه ليس للعرب المسلمين تراث في هذا الموضوع، ولا نظرية أو نظريات، بل ولا حتى نظرات في هذا الميدان.

وعلى الرغم من الإحساس الصادق والمعلومات العامة والشائعة لدى كثير من مثقفينا وباحثينا بأن مدرسة «المعتزلة» «أهل العدل والتوحيد» بحوثاً كثيرة ومتنوعة حول حرية الإنسان، وأبنية فكرية متكاملة وعملقة في هذا الموضوع، إلا أن بعض المستشرقين يجتهد ليجهد الحقيقة فينفى عن أصحاب «العدل والتوحيد» أن يكون لهم شيء يذكر في هذا الباب، ولعل بعض أسباب ذلك إنما هو الخلط الذي وقع فيه هذا البعض عندما حكم بالتناقض ما بين «الحرية» و«الالتزام»، وتوهم أن إيمان «المعتزلة» بدين الإسلام، وحماسهم للدفاع عن هذا الدين، إنما هو دليل على أنهم لم يكونوا أحراراً، ولا كانت لهم نظرية متكاملة أو شبه متكاملة في حرية الإنسان.

فبسبب من حماس «المعتزلة» في الدعوة إلى الإسلام، وسجادة أصحاب الملل الأخرى والنحل المخالفة، وبسبب من أن المسيحيين «الذين تحولوا من المسيحية إلى الإسلام تحت تأثير الاتجاهات العقلية التي سادت ذلك العصر، قد وجدوا في الآراء الدينية عند «المعتزلة» كثيراً من المبادئ التي كانت مشتركة بين العقيدتين»^(١). وبسبب

(١) سير توماس . و . أرنولد (الدعوة إلى الإسلام) ص ٩٢ - ترجمة د . حسن إبراهيم ود . عبد المجيد عابدين . وإسماعيل انحراري ط . القاهرة سنة ١٩٧٠ م .

من «أنهم كانوا مدافعين متحمسين عن الإسلام ضد أصحاب الأديان الأخرى» بل وبسبب من التزامهم السياسى الذى جعلهم فى أحيان كثيرة «مستغرقين بالسياسة»^(١) بسبب من ذلك وأشباهه يتقدم بعض المستشرقين ليحكم بأن «المعتزلة» لم يكونوا مفكرين أحراراً، بل كانوا مسلمين حقيقيين. وعلى الرغم من أنهم مارسوا التأمل النظرى فى بعض المسائل فلم يكونوا متحررين بمعنى الكلمة فى نظرهم»^(٢).

وإذا صدقت هذه المقدمات صدقت النتائج التى تقضى إلى نفى قيام تراث لنا فى الحرية؛ لأنه من الصعب على المفكرين غير المتحررين وغير الأحرار أن تشر أبحاثهم بناءً فكرياً يتصور حرية الإنسان.

ونحن إذا كنا نرفض هذا المفهوم وهذا التقييم لفكر «المعتزلة» فى هذا الميدان، ونرى فى التسليم به الحكم بالإعدام على بناء فكرى عملاق قائم فى تراثنا العربى الإسلامى. بل هو أبرز أبنتنا فى الحرية بهذا التراث، وإذا كنا نلمح، أحياناً، الخلفيات الفكرية غير المبررة من التعصب، كأسباب لهذه الأحكام وذلك التقييم، إذا كنا نقف هذا الموقف من هذا التقييم، فإننا نلتصم بعض الأعداء لكثير من هؤلاء الباحثين من علماء الامتشرق؛ وذلك بسبب من الغموض واللبس اللذين يحيطان بكثير من جوانب دراستنا لهذا الحقل من حقول التراث والتاريخ، ولا أدل على ذلك من أن كاتباً عربياً إسلامياً واعياً كعبد الرحمن الكواكبي [١٢٧٠ - ١٣٢٠ هـ / ١٨٥٤ - ١٩٠٢ م] قد ذهب فى مقدمة كتابه «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» مذهب التقليل من شأن تراثنا فى الحرية. وتحدث عن ندرة الأعمال الفكرية التى عقدت للحديث فى هذا الموضوع^(٣).

أما اللبس والغموض اللذان كانا سبباً فى طمس معالم ذلك البناء الفكرى العملاق الذى خلفه العرب المسلمون فى هذا الميدان فإن له أسباباً عدة؛ فى مقدمتها:

(١) مونتجمرى وات (الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام) الفصل السابع ص ٥٨ - ٧١ الطبعة الإنجليزية. أدنبرة سنة ١٩٦٢ م.

(٢) المرجع السابق. وفريانس روزنتال (المفهوم الإسلامى للحرية قبل القرن التاسع عشر) من ١٢ - ١٧ الطبعة الإنجليزية. ليدن سنة ١٩٦٠ م.

(٣) (الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي) ص ٣٣١ وما بعدها. دراسة وتحقيق د. محمد عمارة. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠ م.

١- مشكلة المصطلحات

فالمصطلح الذي غلب استعماله للدلالة على معنى «الحرية» في الفكر الإسلامي، والذي التزم استعماله مفكرو المعتزلة الذين كانوا هم فرسان هذا الميدان، كان هو مصطلح «الاختيار» لا مصطلح «الحرية»، وهم قد استعملوه في مقابل مصطلح «الجبر» الذي يدل على معنى انتفاء الحرية الخاصة بالمجتمع والإنسان؛ ولا أدل على ذلك من أنهم قد رأوا أن أحد معاني «الاختيار» هو «كون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل»^(١)، وأنه عبارة عن «إرادة قد تقدمها روية مع تمييز»^(٢)، كما رأوا أن «الجبر» إنما يؤدي الإيمان به والانحياز الفكري إلى صف أصحابه إلى القول بأن الإنسان إنما هو «بمنزلة الجماد لا إرادة له ولا اختيار»^(٣) وإن «الجبرية» هم الذين قالوا: «لا قدرة للمرء أصلاً، لا مؤثرة ولا كاسية، بل هو بمنزلة الجماد»^(٤).

ولا أدل على ارتباط «الجبر» بـ «الاستبداد»، ومن ثم «الاختيار» بـ «الحرية» من تسمية العرب الحكم الجائر «بالجبرية أو الجبارية، وأحكم فيه بالجبار»^(٥)، ومن قول الرسول، عليه الصلاة والسلام، للرجل الذي ارتعد في حضرته: «هون عليك فما أنا بملك ولا جبار»، وها هو علي بن أبي طالب يستحث أنصاره على قتال معاوية بن أبي سفيان، واصفاً إياه وأصحابه بأنهم «جبارون» فيقول: «سيروا إلى قوم يقاتلونكم كيما يكونوا جبارين»، ومعاوية هذا هو الذي تقول فيه «هند بنت زيد» الأنصارية، عندما قتل «حجر بن عدي» ظليماً:

نجبرت «الجبار» بعد حجر وطاب لها «الخورنق» و «السدير» .

كما يقول شاعر أخوارج في «ابن زياد»، أحد رجالات بني أمية، وفي هروبه من ملاقاته أخوارج وقتالهم:

يا ربَّ «جبار» شديد كلبه قد صار فينا تاجه وسيله^(٦)

(١) التهانوي (كشاف اصطلاحات الفنون) ط. كلكتة بالهند سنة ١٨٩٢ م.

(٢) يعقوب بن إسحاق الكندي (رسائل الكندي الفلسفية) ص ١٦٧، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة ط. القاهرة سنة ١٩٥٠ م.

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون، ص ١٩٩.

(٤) المرجع السابق ص ٣٠٠.

(٥) د. ضياء الدين الريس (النظريات السياسية الإسلامية)، ص ١٠٠، الطبعة الثالثة، القاهرة سنة ١٩٦٠ م.

(٦) المرجع السابق، ص ١٠١، ١٠٢.

فإذا علمنا أن معاوية بن أبي سفيان الذي وصف بـ «الجبار» ، ونظام حكمه السياسي ذا الطابع الملكي الوراثي الذي وصف بـ «حكم الجبارين» وإذا علمنا أنه كان «أول من قال بالجبر وأظهره» . وأنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه ، ليجعله عذرا فيما يأتيه ، ويوهم أنه مصيب فيه ، وأن الله جعله إماماً وولاه الأمر ، وفشا ذلك في ملوك بني أمية^(١) .

وإذا علمنا كذلك أن «الجبرية» قد ظهرت بالعراق في زمن ولاية زياد ابن أبيه عامل معاوية على هذه البلاد^(٢) وإذا علمنا أن «الزمخشري» يقول في قاموسه «أساس البلاغة» : إن «الجبار» هو «الملك» ، وما كانت نبوة إلا تناسخها «ملك جبرية» .

إذا علمنا ذلك أدركنا الصلة التي لا تنفصم ما بين «الجبر» كمفهوم يلغى حرية الإنسان وينكرها ، و «الجبرية» كفرقة نبئت هذا المفهوم في الفكر الإسلامي ، وما بين «الاستبداد» بشئون السياسة والناس ، أفراداً كانوا أم مجتمعات ، ومن ثم علمنا الصلة ما بين «الاختيار» كمصطلح مناقض «للجبر» و «الحرية» الإنسانية ، فردية كانت أم خاصة بالمجتمع والمجموع .

وغير مصطلحي «الجبر» و «الاختيار» فإننا سنجد كذلك مصطلحات وتعبيرات هي من صميم الأبحاث المتعلقة بالحرية والاستبداد ، مثل «الضرورة» و «الظروف الموضوعية» الخارجة عن فعل الإنسان ، و «المؤثرات والمكونات الذاتية» ، سنجد المتكلمين والفلاسفة المسلمين قد استخدموا في الدلالة على معانيها مصطلحات أخرى مثل «اللفظ» و «الإلجاء» و «الدواعي» و «الطبع» ، فهم - مثلاً - قد رأوا أن «اللفظ» هو الظروف الموضوعية الخارجة عن فعل الإنسان ، والتي هي بمثابة «ضرورات ودواع» ، ولكنها دواع للأفعال الحسنة والطيبة^(٣) كما رأوا أن «الإلجاء» هو عبارة عن قوة الدواعي التي تجعل الإنسان يقدم على الفعل أو على الترك ، وإن كانت «المعتزلة» قد بلغت في تأكيد حرية الإنسان وقدرته على الاختيار درجة جعلتها لا ترى في

(١) قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني ، (المغني في أبواب التوحيد والعدل) ، ج ٨ ص ٤ . القاهرة .

(٢) الخافظ (رسالة في ذم الكتاب) ص ٤١ نشر : بوشع فكل ، ضمن مجموعة بعنوان «ثلاث رسائل» . ط . القاهرة سنة ١٣٤٤ هـ .

(٣) (المغني في أبواب التوحيد والعدل) ج ١٣ ص ٩٣ ، ج ٤ ص ٣٢٢ ، ٣٢٤ ، و (شرح الأصول الخمسة) للقاضي عبد الجبار ، ص ٩١٥ . ط . القاهرة ١٩٦٥ ، و (كشف اصطلاحات الفنون) للتهانوي . ص ١٢٩٩ .

«الإلجاء» ما «ينفى» القدرة على «الاختيار»، وإن رأت فيه ما «يضيق» فقط نطاق هذا الاختيار، وناقشوا في ذلك الكثير من الأمثلة، مثل من يضطره ظهور الوحش الكاسر إلى الهرب، أمختار هو في هروبه أم غير مختار؟ ورأوا «إن الإلجاء لا يخرج المُلجأ من أن يكون على الفعل قادراً، وباختياره متعلقاً؛ لأن المشاهد للسبع إذا خاف على نفسه، فهو ملجأ إلى الهرب، وهربه يقع باختياره؛ لأنه متى عرض له في الهرب طرق، اختار سلوك أحدها، وفعل ذلك بحسب قدرته؛ لأنه يعدو على حسب ما يقدر عليه في السرعة والإبطاء، ويفعل السلوك بحسب علمه في قرب الطريق وبعده، فليس يخرج الإلجاء أن يكون قادراً على ما يقع منه، وإن صرفه عن فعل إلى فعل»^(١).

كما رأى البعض أن قوة الدواعي إلى الفعل أو إلى الترك تجعل الفعل أو الترك «طبعاً» للفاعل أو التارك، لا بناءً على الروية والإرادة والاختيار، وعند ذلك يكون مثله مثل «ذهاب الحجر عند دفعه»، ودار بينهم جدل طويل حول صحة هذا المفهوم أو عدم صحته^(٢)، إلى غير ذلك من كثير من المصطلحات التي تختلف في اللفظ مع مصطلحاتنا المعاصرة التي نستخدمها في أبحاثنا عن حرية الإنسان، وإن كانت قد عنت في عصرها ذات المفهوم ونفس المضمون.

بل إننا نستطيع أن نقدم ما هو أكثر من ذلك في الدلالة على أن مشكلة المصطلحات هذه قد أدت، وبإمكانها أن تؤدي، دوراً كبيراً في هذا اللبس والغموض اللذين يحيطان بدراستنا الجادة حول هذه القضية، ذلك إذا نحن أشرنا إلى أن جميع الأبحاث الجادة والفلسفية والعميقة التي قدمها الفلاسفة وعلماء المعتزلة في هذا الباب لم تستخدم مصطلح «الحرية» و«العبودية»، بينما استخدمت هذين المصطلحين الدراسات والأبحاث التي قدمها «المتصرفون العمليون» الذين شغلتهم الرياضات الروحية ومجاهدة النفس عن الاهتمام بالجانب الفكري والفلسفي الذي عرفه وكتب فيه بعض المتصرفين، وإذا نحن أشرنا إلى أن المعنى والمضمون الذي استخدمت هذه المصطلحات

(١) (الغنى في أبواب التوحيد والعدل)، ج ١٢ ص ٣١٧. وراجع كذلك، ج ٦ القسم الأول ص ٧، ١٣، ١٦، والقسم الثاني ص ٢٥٦-٢٥٨، ٢٦١، ٢٦٣، ٢٦٧، ٢٧٤، وج ٨ ص ٩٥-٦٢.
(٢) أبو الحسن الأشعري (مفالات الإسلاميين واختلاف المصلين) ج ٣ ص ٤٠٧، تحقيق هـ. ريتز، ط. إستانبول سنة ١٩٣٠ م، و (الغنى في أبواب التوحيد والعدل) ج ١٢ ص ٣٢٣، ٢٣٥، ٢٦٣، ٣١٦-٣٤٦، وج ٩، ص ٣١-٣٥.

للدلالة عليه هو أبعد ما يكون عن معناها في دراساتنا المعاصرة حول هذا الموضوع؛ ذلك أن الحرية قد عنت في اصطلاحات «أهل الحقيقة» - كما يسمون أنفسهم - «أن يدير الإنسان ظهره للكون وينسلخ من كل العلاقات التي تربطه بالخلق، وأن يسلك سبيل الاتحاد مع «نور الأنوار»، فهي تحرر من «الخلق»، وعبودية لـ: «الحق»، تقتضى الخروج عن رق الكائنات، وقطع جميع العلائق والأغبار. وهي على مراتب حرية العامة عن رقي الشهوات، وحرية الخاصة عن رق المراتات، بفناء إرادتهم في إرادة الحق، وحرية خاصة الخاصة عن رق الرسوم والآثار لاثمحاقهم في تجلّي نور الأنوار»^(١).

فليس البحث إذن وراء المصطلحات هو طريقنا للتعرف على تراثنا الحلي والنافع في هذا الباب. بل لقد يكون هذا المنهج ضاراً بنا؛ لأن المفاهيم التي استخدم لفظ «الحرية والعبودية» صراحة للدلالة عليها ليست هي ما يفيدنا اليوم إشاعتها وانتشارها، وليس غير المضامين التي عبرت عنها مصطلحات «الاختيار والجبر» بنافع لنا في أبحاثنا حول هذا الموضوع.

والذين أغفلوا هذه الحقيقة أسقطوا كل تراث العرب المسلمين في هذا الميدان؛ لأنه تراث قد صيغ تحت مصطلح «الاختيار»، ونشأ وثما واكتمل من خلال الصراع الفكري والعملية ضد مفاهيم «الجبر» و«فرق الجبرية».

ومن ثم حدث اللبس والغموض للذان قادا بعض الباحثين إلى إنكار أن يكون لنا تراث عربي إسلامي يعتد به في هذا الميدان.

٢- غيبة النصوص

وبعد مشكلة المصطلحات تأتي غيبة النصوص التي كتبت في «الاختيار» عن جمهرة الباحثين في عصرنا الحديث، لتوحي للكثيرين منهم بانعدام وجود تراث للعرب المسلمين في هذا الموضوع، أو على الأقل بندرة هذا التراث من حيث الكم، وأيضاً من حيث القيمة والجودة.

(١) الجرجاني «التعريفات» ص ٧٦، ط. القاهرة سنة ١٩٣٨ م.

وإذا جاز لنا ألا نلتبس العذر للباحث الذى تُضلهُ عن الصواب اختلافاتُ الاستخدام للمصطلحات، والتغيراتُ التى أصابتها باختلاف العصور، فليس يجاز لنا أن نتجاهل الصعاب الجمة التى تحول بين الباحث والتقدير لأهمية تراثنا فى الحرية، بسبب من غياب النصوص التى صبغت فى هذا الموضوع.

ذلك أن فكر «المعتزلة» - أصحاب العدل والتوحيد على وجه التحديد - هو أبرز الأبنية الفكرية التى خلفتها لنا المدارس الفكرية العربية الإسلامية فى هذا الميدان، وفكر المعتزلة هذا قد تعرض لكثير من المحن، وأصابتها موجات متعددة ومتلاحقة من الاضطهادات، وذلك منذ تولى الخليفة العباسى الم حافظ «المستكفى» لزمام الخلافة [٢٣٣هـ / ٨٤٧م]، وهو الانقلاب الذى مكن لأهل «الظاهر» و «أصحاب الحديث» و «النصوصيين» من رقاب خصومهم المعتزلة أصحاب المنهج العقلى، وفرسان ميدان «الحرية والاختيار»، وحينئذ مرت على الاعتزال و «المعتزلة» فترة من الزمن قاسية استمرت قرناً كاملاً، حتى استطاعت «الدولة البويهية» الشيعية ذات الميول الاعتزالية أن تمد سلطانها على بغداد فى عهد الحاكم البويهى «عضد الدولة» [٣٣٨ - ٣٧٣هـ / ٩٤٩ - ٩٨٣م]، والذى حول حكم الخليفة العباسى «المستكفى» [٣٣٣ - ٣٣٥هـ / ٩٤٤ - ٩٤٦م] إلى مجرد واجهة شفاقة لحكم البويهيين، وفى خلال هذه السيطرة البويهية التى دامت نحو قرن من الزمان عادت الروح إلى مدرسة المعتزلة، وتمثل ذلك فى المدرسة الفكرية التى تربع على عرش زعامتها قاضى القضاة «عبد الجبار بن أحمد الهمداني» [٤١٥هـ / ١٠٢٤م] ومن سلك مسلكه من التلاميذ والمريدين.

ولولا هذه الصحوّة الاعتزالية فى عصر الدولة البويهية، ولولا ذلك القدر الفكرى المشترك الذى جمع ما بين المعتزلة وبعض الشيعة وبعض الخوارج فى موضوع «العدل والتوحيد» لاندثرت تماماً آثار المعتزلة وأفكارهم فى الحرية والاختيار.

وإذا كانت هذه الصحوّة قد أعادت الروح إلى الفكر الاعتزالى نحو قرن من الزمان، فإن التطورات السياسية والعسكرية التى أعقبت علو نجم «الدولة السلجوقية» - ذات الطابع التركى، والمحافظة فكرياً، فى الثلث الثانى من القرن الحادى عشر الميلادى - قد جعلت الآثار الفكرية للمعتزلة التى نجت من تدمير هذه الردة المحافظة الجديدة تُقبع فى

بعض الخزائن كجزء من الفكر المحرم، وقسم من نوادر المخطوطات. بل إنه لم ينقذ هذه المخطوطات، أو بالأحرى بعضها، من الضياع نهائياً سوى بعض أئمة الزيدية باليمن، والذين كانوا يرون في أصول العقائد رأى المعتزلة « ويعظمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت »^(١) حينما جمعوا قدراً كبيراً منها وأغلقوا عليه خزائن مكتباتهم بالجامع الكبير بصنعاء. وهى المخطوطات التى بدأنا هنا فى مصر نلتنس إلى أهميتها منذ نصف قرن، وإن كنا لم ننشر منها حتى الآن سوى القليل.

فإذا أضفنا إلى هذه الحقيقة حقيقة ثانية عن أننا قد قرأنا عن أفكار المعتزلة فى « الحرية والاختيار » عن خلال نصوص خصوصهم، وفى غيبة من نصوصهم هم، وأن مفكرى المعتزلة الذين أتت لهم ظروف النشر والانتشار، لم تكن من بين آثارهم هذه نصوص قد انفردت بالحديث المفصل والمتكامل عن موضوع « الحرية والاختيار »، كما هو حال آثار أبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ [١٥٩ - ٢٥٥هـ / ٧٧٥ - ٨٧٢م] والتي يغلب عليها الطابع الأدبى والاجتماعى والعلمى مثلاً، مما يتطلب من الباحث جهداً غير عادى فى جمع العبارات والسطور المتعلقة بهذا الموضوع، من بين عشرات المجلدات، ثم إعادة بنائها من جديد، لتعطينا فكرة متكاملة عن رأيهم فى هذا الموضوع، وهو أمر ليس بالسهل أو المتاح لكثير من الباحثين.

إذا غلطنا كل ذلك أدركنا صعوبة جلاء هذه الصفحة من صفحات تراثنا العربى الإسلامى فى ظل غياب المصادر الأولى التى أفردت كل صفحاتها لقضايا هذه المشكلة، ومن ثم التمسنا العذر للذين توهموا أنه ليست لنا فى هذا الميدان أبنية فكرية جديرة بالدرس والتقييم، وأنها لم نعرف فى تراثنا عن الحرية فكراً يدانى ما عرفت الأمم الأخرى فى تراثها حول هذا الموضوع.

وهذه النتيجة التى قادتنا إليها هذه الدراسة، إنما توحي إلينا بأن هذه المخطوطات التى لا تزال بعيدة عن متناول المطبعة وأيدى المثقفين والقراء، والتى نعلم أن بعضها محل دراسات لبعض الراسل والأبحاث الجامعية حالياً، إنما هى مادة خصبة لدراسات

(١) الشهرستانى (الملل والنحل) ج ١ ص ١٦٢ ط. القاهرة ١٩٦١م.

يجب أن يكون في مقدمة أهدافها إبراز الوجه المشرق المتعلق بموقف العرب المسلمين من قضية هامة من قضايانا المعاصرة ، وهي قضية المعطيات التي قدمها أسلافنا فيما يتعلق بمشكلة حرية الإنسان ، ونحن على ثقة من أن هذه الأبحاث ، وخاصة الواعية منها ، لن تبرز فقط أن لنا تراثاً هاماً في هذا الحقل ، بل وستبرز قضية أخرى ذات أهمية كبرى تشغل بمدى أصالة هذا الفكر في تراثنا ، وارتباطه العميق والقديم بحياة الإنسان العربي ، ومدى الأخذ والعطاء والتأثير والتأثر ، ومقدار التفاعلات التي صاحبته أفكارنا العربية الإسلامية عن الحرية في فترات تفاعلنا الحضاري والثقافي مع الحضارات الأخرى التي تمثلها واستفاد منها العرب المسلمون .



أصالة هذا التراث

وإذا كنا نؤمن بأصالة هذا التراث الذي خلفه لنا أسلافنا العرب المسلمون في ميدان الحرية، فإننا نود الإشارة في مقدمة هذه الجزئية من جزئيات هذا البحث إلى أن لاثبات أصالة هذا الفكر في تراثنا أهدافاً عدة في مقدمتها:

١ - أن نستطيع أجيال أمتنا الحاضرة والمستقبلية التزود بالقدر الضروري من الكبرياء المشروع، والثقة غير المفرطة بالنفس، لتستعين بكل ذلك على إنجاز المهام التاريخية الملقة على عاتقها في هذه الظروف. وما دام تراثنا الفكري وتجارب أسلافنا العملية حافلين بكل هذه الشواهد التي تؤكد هذه الأصالة لهذا الفكر في تاريخنا، فما حاجتنا إلى افتعال أسباب العزة والكرامة والكبرياء نشحن بها نفوس شبابنا، بينما لدينا من الكنوز والصفحات المشرقة ما لو نفطنا عنها الغبار وقدمناها بتنهج علمي لأدلت لنا في هذا العصر أجل الخدمات في معركة البناء!

٢ - إن تبلور فكرنا العربي الإسلامي حول مفهوم الحرية، واستعراضنا لمختلف النظريات والنظرات التي خلفها السلف في هذا الموضوع، وتزكيتنا لوجهات النظر الأكثر تقدماً وثورية من بين هذه المفاهيم؛ كفيل بأن يكون لدى مثقفينا ومفكرينا خلفية فكرية تعيننا على حسن الاختيار للمفاهيم المعاصرة في الحرية التي نود إشاعتها وتطبيقها في فترة الانتقال هذه التي تمر بها أمتنا هذه الأيام.

٣ - إن هذه الخلفية الفكرية التي يمكن أن تكون لدينا حول موضوع الحرية إنما تساعد في معركتنا التي لا بد لنا من خوضها، معركة الإصرار على أن يكون بناؤنا لحاضرنا ومستقبلنا بالحرية وعن طريق الحرية؛ لأن ذلك سيكون عندئذ مواصلة حاضرة لسيرة أمتنا الماضية، وممارسة معاصرة لأنضج المفاهيم التي صاغها أسلافنا وطبقوها، أو حاولوا تطبيقها في هذا الموضوع.

وإذا كانت هذه بعض الثمار التي يمكن جنيها من وراء إثبات هذه القضية، فإن ذلك سيعنى، بالتبعية، الرد والتفنيد على كل الحجج وكل الادعاءات التي زعمت وترغم أن حديث الحرية والبحث فيها إنما هو طارئ على الفكر العربي بفعل المؤثرات اليونانية التي حدثت في زمن العباسيين بعد ترجمة علوم اليونان، وهنا نود أن نشير إلى أن الهدف ليس الجدل مع أصحاب هذه المزاعم، ولا اتهام أرباب هذه الادعاءات - وأغلبهم مستشرقون أو سائرون على منهاج المستشرقين - بقدر ما هو الرغبة في تأكيد حقيقة تراها موضوعية وصالبة وعقيدة بقدر ما هي بسيطة وواضحة لا تستعصى على الأفهام؛ فأت أصحاب هذه المزاعم، ولو أبصروها لكفونا ثبوتة هذا الحديث، ولكنها قد فاتتهم، رغم بساطتها ووضوحها؛ لأنها إحدى ثمار المنهج العلمي في البحث، وهو المنهج الذي تنكّب عن طريقه الكثيرون من هؤلاء الباحثين.

● ذلك أن بديهيات الحياة تطرح قضية لم يعد أحد يمارى في صدقها الآن، وهي أن الإنسان، أي إنسان، وبصرف النظر عن مستواه الحضارى، عندما يجتمع إلى أخيه الإنسان، وقيم معه جماعة بشرية ذات مصالح سياسية واجتماعية واقتصادية وفكرية متشابكة، فلا بد من أن تنشأ في هذا المجتمع علاقات تنظم شؤون هؤلاء الناس، ولا بد لكل إنسان هنا من قدر من «الحرية» إزاء الآخرين، ولا بد لهؤلاء الآخرين من قدر من «النظم والقيود والقوانين» التي تكفل عدم استخدام «حرية الفرد» ضد «حريتهم» والعكس صحيح؛ أي التي تضمن التوازن بين الفرد والمجموع، ثم التوازن بين المجموعات البشرية المتعددة، قبائل كانت هذه المجموعات أم شعوباً ودولاً.

وحول هذا المد والجزر والأخذ والعطاء والمنح والمنع الذي يصيب هذه «الحقوق» وتلك «الواجبات» تتفاوت المجتمعات في نصيبها من الحرية والعبودية، ولكن القضية قائمة والمشكلة حية ما دام الإنسان وُجد في إطار المجموع، ومن ثم فإن إحساس الإنسان بهذه المشكلة هو أمر طبيعي، وتفكيره فيها شيء بديهي، وما دام له بناء فكري يعكس حياة مجتمعه المادية ويؤثر في هذه الحياة ويطورها، فلا بد من أن تكون لديه نظرات ونظريات ومفاهيم حول هذا الموضوع؛ موضوع الحرية.

● وليست علاقات الفرد مع غيره من الأفراد هي فقط المولد الطبيعي الوحيد لفكره ونشاطه العملي حول قضية الحرية، بل إن صراعه مع الطبيعة في سبيل فهمها ووعى

قوانينها ثم السيطرة عليها لتسخيرها في منافعها ، هو أيضا أمر يوُلِّد علاقات متشابهة ومعقدة بين الإنسان والطبيعة يجعل من سلطان الإنسان عليها وسلطانها عليه سبباً لإفراز فكر إنساني حول الحرية في هذا النطاق .

● وعلاقة الإنسان بالغيب وبما وراء الطبيعة ، وتفاوت الديانات - سماوية كانت أم غير سماوية - في الاحتفال بالأمور الغيبية ، والاقتصاد أو الإفراط في الحديث عن صور الغيبات وتفاصيلها وجزئياتها ، وعن علاقة سلطان هذه الأمور وجبروتها بحرية الإنسان ، كل ذلك كان ولا يزال مصدراً لفكر عاجله الإنسان حول هذا الموضوع .

فإذا كان هذا هو الشأن دائماً بالنسبة للإنسان ، وإذا كان الإنسان العربي المسلم ليس بدعاً ولا هو نسيجٌ وحده بصدد هذه البديهيات ، فلا نحسب إلا أنه قد كانت له أفكار في « الحرية » ومفاهيم حول « الجبر والاختيار » ، و « الانعتاق والاستبداد » ، منذ أن وعى ذاته وأدرك تبعات علاقاته مع رفقاته ، ومع الطبيعة ، ومع ظواهر الغيب وقواه التي لا تراها الأبصار ، وإن قدمت لها العقول والقلوب العديد من التصورات ، فما بالك وهذا الإنسان العربي المسلم قد استظل بلواء فكر ثوري متقدم تمثل في تعاليم الإسلام الجوهرية والنقية والبكر ، وحتى قبل أن تترجم إليه علوم اليونان؟! أليس في ذلك تأكيد أكثر لهذه الحقيقة الموضوعية والبسيطة التي يقدمها لنا المنهج العلمي في البحث ، والتي تقول : إنه لا بد أن تكون لهذا الإنسان العربي المسلم أفكار عن الحرية ومفاهيم في هذا الموضوع ما دام قد قامت له دولة وأصبح لديه علاقات يحكمها الشد والجذب والأخذ والعطاء والتناقضات والصراعات .

فقبل أن تتبلور مدرسة المعتزلة في عهد شيخها وأصل بن عطاء [٨٠ - ١٣٢ هـ / ٦٩٩ - ٧٤٩ م] وترسى دعائم هذه المفاهيم الناضجة في الحرية عند العرب المسلمين ، كانت قد تكونت للخوارج فرق وقامت في صفوفهم تيارات ، وموقف الخوارج جميعاً قد كان إلى جانب « الشورى والاختيار » بالنسبة « للإمام » وانتخاب السلطة الحاكمة على أساس من الكفاءة وثواب الشروط التي ليس فيها « النسب » أو العرق أو الاعتراف بشرف بعض الأنساب والسلالات ، كما كان موقفهم جميعاً إلى جانب وجوب الثورة ضد أئمة الجور والظلم ، وعدم جواز التهاون معهم لأي سبب من الأسباب . وفي هذه المواقف الفكرية التي وضعتها فرق الخوارج وتياراتهم في التطبيق جذور للفكر العربي

الإسلامى فى الحرية، ومعالم طريق واصل المعتزلة تنميتها وبلورتها وصياغتها فى شكل نظريات.

كما أن الذين أرتحوا للفرق الإسلامية وتحدثوا عن مقالاتها ونظرياتها قد حدثونا عن أن الكثير من فرق الخوارج قد رأت فى موضوع الحرية الإنسانية وصنع الإنسان لأفعاله واختياره لهذه الأفعال وقدرته على الفعل والترك - فى كل ذلك رأى المعتزلة . وذكروا لنا من فرق الخوارج هذه فرقة «الميمونية» و «الحمزية» و «الخلفية» و (أصحاب السؤال) وأصحاب «حارث الإباضى» ، وهم الفرقة الثالثة من الخوارج الإباضية^(١).

وإذا كان البعض يحاول أن يعود بفكر المعتزلة فى بعض عراحله إلى فكر اليونان، منكرًا أصالة هذا الفكر فى تراثنا، حتى لتصل ببعض المستشرقين هذه الدعوى إلى حد القول بأنه «من المحتمل أن تكون القدرية أو القائلون بالإرادة الحرة من المسلمين قد استعاروا نظريتهم فى حرية الإرادة من المسيحية مباشرة»^(٢). وإذا كانت هذه الدعوى قد أثارت الكثير من الجدل والمناقشات^(٣)، فلا نعتقد أن أحداً من أصحاب هذه الادعاءات يجزئ على الزعم بأن فكر الخوارج عن الحرية - وهو تراث طوره المعتزلة ونظروه - قد نقله الخوارج عن اليونان أو الفرس أو الهنود أو الهلينية؛ لأن ظهور الخوارج هو أمر سابق على الالتقاء، ومن ثم التفاعل، مع هذه الثقافات والحضارات؛ وأيضاً لأن الخوارج لم يعرف عنهم الاهتمام بهذه المصادر الفكرية حتى بعد أن ترجمت أصولها إلى اللغة العربية، وذلك بسبب من طابع البداوة الذى طبع الكثير من فرقهم وأعلامهم، وبسبب من الحروب المتصلة والثورات المستمرة التى لم تدع لهم الوقت والإمكانات اللازمة للنظر فى هذه المعارف الوافدة والتأثر بها والاستفادة منها، فضلاً عن النقل أو التقليد.

(١) (مقالات الإسلاميين) ج١ ص ٩٣، ٩٤، ١٠٤، ١١٥، ١١٦، ١٢٦، وفقر الدين الرازى (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين) ص ٤٨. ط. القاهرة سنة ١٩٣٨ م. وكارلو ألفونسو نلبو (بحوث فى المعتزلة) ص ٢٠٦. ترجمة د. عبد الرحمن بدوى، ط. القاهرة سنة ١٩٦٥ م.

(٢) الدعوة إلى الإسلام. ص ٩٣.

(٣) د. محمد عبد الهادى أبو ريدة [إبراهيم بن سيار النظام وآراءه الكلامية الفلسفية] ص ٧٦، ط. القاهرة سنة ١٩٤٦ م.

ولقد كانت تجربة اخوارج ومقالاتهم فى الشورى والمساواة محاولة لإعادة الروح إلى التجربة السياسية البكر التى أقامها الإسلام فى صورة دولة شورية لا تميز فيها بسبب اللون أو الجنس ، تلك الدولة التى رأى فيها «أبو الوليد بن رشد» نموذجاً للدولة التى يصبو لقيامها الإنسان . عندما تحدث عنها فقال : «وتعد جمهورية العرب القديمة نسخة تامة المطابقة لجمهورية أفلاطون»^(١).

وهذه التجربة السياسية الشورية إنما كانت نموذجاً تطبيقياً على «الحرية والاختيار» .

وقبل أن يتبلور للخوارج فكر فى هذا الميدان نجد الحسن بن على بن أبى طالب يتحدث إلى أهل «البصرة» فيؤكد لهم فى أحد كتبه أن الإنسان هو صانع أفعاله ، سواء منها الخير أو الشر ، وأن الناس «إن عملوا بالطاعة لم يحل (الله) بينهم وبين ما فعلوا ، وإن عملوا بالمعصية فلو شاء حال بينهم وبين ما فعلوا ، فإذا لم يفعلوا فليس هو الذى أجبرهم على ذلك ، فلو أجبر الله الخلق على الطاعات لأسقط عنهم الثواب ، ولو أجبرهم على المعاصى لأسقط عنهم العقاب»^(٢).

وقبل الحسن بن على بن أبى طالب نجد أباه يفيض فى الحديث عن صنع الإنسان لأفعاله واختياره لها ومسؤوليته عنها ، فيتحدث إلى ذلك الشيخ الذى جاءه سائلاً عن خروجه وخروج الناس للحرب ضد معاوية بن أبى سفيان ، وعن علاقة ذلك بالقضاء والقدر ، وماهية هذا القضاء وذلك القدر ، فأجابه على بن أبى طالب بأنه ليس «قضاء لازماً ولا قدراً حاتماً ، ولو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد . إن الله - سبحانه - أمر عباده تخييراً ونهاهم تحذيراً . . . إلخ»^(٣) . ومن هنا كان رجوع المعتزلة بأفكارهم فى الحرية والاختيار إلى على بن أبى طالب وغيره من الخلفاء الراشدين ، وذكرهم الأحاديث والمواقف والأحكام التى تؤكد انحياز هؤلاء الخلفاء إلى وجهة النظر هذه فيما يتعلق بأفعال الإنسان^(٤) . ومن هنا أيضاً كان حديث الحسن

(١) أرست رينان [ابن رشد والرشدية] ص ١٧٠ ، ١٧١ . ترجمة عادن زعيتو . ط . القاهرة سنة ١٩٥٧ م (والنص مأخوذ من طبيعيات ابن رشد ص ٥١٤) .

(٢) أحمد بن يحيى بن المرتضى (المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل) «الباب الخاص بالمعتزلة» ص ١٠ . ط . حيدر آباد بالهند سنة ١٣١٦ هـ .

(٣) نهج البلاغة . ص ٣٧٥ . ط . دار الشعب . القاهرة سنة ١٩٦٨ م .

(٤) شرح الأصول الخمسة . ص ٢٤ ، والمنية والأمل . ص ٨ .

البصري [٢١ - ١١٠هـ / ٦٣١ - ٧٢٨م] إلى عبد الملك بن مروان [٦٦ - ٧٨هـ / ٦٨٥ - ٧٠٥م] عن أن السلف جميعاً كان هذا موقفهم إلى جانب الاختيار والمسئولية، وأن ظهور هذا الحديث إنما كانت مناسبتة هي ظهور القول بالجبر الذي أحدثه الأمويون^(١).

بل وأكثر من هذا في الدلالة على أصالة الفكر العربي الإسلامي حول الحرية، وسبقه عصر الترجمة والتأثر بالثقافات غير العربية الإسلامية، تلك المصطلحات التي استخدمت في هذه الأبحاث، فإننا نجدتها جميعاً مشتقة من القرآن الكريم، كتاب العرب الأول والأقدس، وذلك مثل: «القضاء والقدر والجبر والاختيار». وبعض المستشرقين يغفل أحياناً دور الحياة بالنسبة للإنسان العربي المسلم في إفراز هذا اللون من ألوان الفكر، ولكنه لا يستطيع أن يغفل صلة هذه المصطلحات بالقرآن، ومن ثم دور القرآن في نشأة الجدل والخلاف حول هذا الموضوع، فيرى: «أن المسائل الكلامية في القرنين الأول والثاني للهجرة نشأت كلها تقريباً عن اختلافات في تفسير عبارات وألفاظ وردت في القرآن، ومن هذه الألفاظ القرآنية اشتقت دائماً - تقريباً - المصطلحات الفنية المتعلقة بهذه المسائل، ولفظ «قدر» ذو أصل قرآني واضح لا سبيل لنكرانه»^(٢).

ونحن نستطيع أن نسوق عشرات الأدلة على مكان القرآن وآياته المتشابهة والمحكمة من الجدل والمناقشات التي دارت في هذا الوقت المبكر حول حرية الإنسان وقضايا الجبر والاختيار، ففي الرسالة الصغيرة التي بعث بها الحسن البصري إلى عبد الملك بن مروان يخبره فيها برأيه في الموضوع نجده يدير الحديث حول أكثر من سبع وعشرين آية قرآنية^(٣). وفي رسالة صغيرة للإمام القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الرمي [١٦٩ - ٢٤٦هـ / ٧٨٥ - ٨٦٠م] عن «العدل والتوحيد» يدور حديثه حول تسع وأربعين آية قرآنية^(٤)، وفي رسالة يرد بها على القائلين بالجبر يستشهد بسبع وثمانين آية قرآنية^(٥).

(١) (رسائل العدل والتوحيد) ج ١ ص ٨٣، ٨٤ دراسة وتحقيق د. محمد عبارة. طبعة القاهرة سنة ١٩٧١م.

(٢) (رسائل العدل والتوحيد) ج ١ الدراسة والتقديم.

(٣) مخطوط مصور ٥٢٢١ آداب. دار الكتب المصرية.

(٤) المصدر السابق. ج ١ ص ١٠٢ وما بعدها.

(٥) المصدر السابق. ج ٢ ص ١٥٤ وما بعدها.

أما الإمام يحيى بن الحسين بن القاسم (٢٤٥-٢٩٨هـ / ٨٥٩-٩١٠م) فإن رسالته التي يرد بها على المجبرة تحوى مائة وتسعة عشر شاهداً من القرآن الكريم^(١). وفى ذلك الدليل أبلغ الدليل على الصلة الوثيقة بين تراثنا العربى الإسلامى فى الحرية وبين القرآن، ومن ثم على أصالة هذا الفكر فى تراث العرب المسلمين.

بل إننا إذا ذهبنا نستقري التاريخ، وبالذات التفاعل الحضارى والثقافى بين العرب وغيرهم من الشعوب والحضارات والثقافات، فإن نتيجة هذا الاستقراء ستجعلنا نعجب أشد العجب من ذلك الافتراء على الحقيقة الذى يقوم به أولئك الذين ينسبون جذور تراثنا فى الحرية إلى علوم اليونان أو غيرهم من الشعوب، فالمستشرق «كارلو ألفونسو نلينو» يقول: إنه «فى الفترة ما بين سنة ٥٥٠هـ (٦٧٠م) و ٧٠هـ (٦٨٩م) .. بدا القديرون يظهرون فى الشام»^(٢)، فإذا علمنا أن هذا التاريخ إنما يسبق أول عهد العرب بالترجمة فى عصر الخليفة الأموى خالد بن يزيد، المتوفى سنة ٨٥هـ (٧٠٤م) أو سنة ٩٠هـ (٧٠٨م) بأكثر من ثلاثين عاماً. وإذا علمنا أن عهد خالد بن يزيد لم يشهد أية ترجمات للعلوم الفلسفية أو الإلهية أو الاجتماعية أو ما يمت إلى هذه الحقول والميادين بصلة من الصلات، وإنما اقتصرت الترجمة التى أشار بها وشجعها على بعض علوم الصنعة مثل الكيمياء والطب والنجوم^(٣) وأنه حتى نهاية عصر هارون الرشيد [١٩٤هـ / ٨٠٩م] «لم يحدث مجهود جدى فى فلسفة أرسطو .. لأن أرسطو حتى ذلك الوقت كان فى نظرهم (العرب) حجة فى المنطق فحسب»^(٤)، «ولم تبدأ دراسة الكندي [١٥٧هـ / ٧٧٣م] وقد عمل فى مبدأ أمره مترجماً»^(٥)، ولم تمتد معرفة العرب بالفلسفة الأرسطية «إلى الكتب غير المنطقية إلا فى عصر المأمون» [١٩٨هـ / ٨١٣م]^(٦)، ومعنى ذلك أن بين ظهور الأفكار العربية الإسلامية حول مفهوم الحرية، فى صورة مدرسة

(١) المصدر السابق. ج ٢ ص ٣٤ وما بعدها.

(٢) بحوث فى المعتزلة. ص ٢٠٢.

(٣) الفهرست، لأبن النديم. ص ٢٤٢. ط. لبيزج، و (البيان والنبين) للجاحظ. ج ١ ص ٣٢٨ تحقيق عبد السلام هارون. ط. القاهرة سنة ١٩٤٨م.

(٤) أوليري (مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب) ص ٢٤١. ترجمة: د. تمام حسان. ط. القاهرة.

(٥) المرجع السابق. ص ٣٦٥.

(٦) بول كراوس (الترجم الأرسطائية المنسوبة إلى ابن المنفع). ص ١٠٨ ترجمة: د. عبد الرحمن بدوى.

ط. القاهرة سنة ١٩٦٥م «ضمن مجموعة».

فكرية سميت «القدرية» أى التى تنسب القدرة على الخلق والإبداع للإنسان ، وبين ترجمة فلسفة أرسطو وإلهياته قرابة القرن ونصف من الزمان ، وفى ذلك الدليل الذى لا ينقض على أن المفاهيم العربية الإسلامية عن الحرية قد كانت إفرازاً ذاتياً وطبيعياً للمجتمع العربى الإسلامى ، ولم تكن منقولة إلى هذا المجتمع من خارج الحدود ، وإن استفادت وتطورت فيما بعد ذلك بفعل التفاعل الخلاق بين هذه الحضارة العربية وهذه الثقافة الإسلامية وغيرها من الحضارات والثقافات .

وإذا كنا قد قدمنا الدليل على أصالة الفكر العربى الإسلامى حول الحرية ، فلا بد وأن يكون الوقت قد حان لتقديم التصورات التى قدمها لنا أسلافنا العرب المسلمون حول هذا الموضوع ؛ لأن ذلك ليس ضرورياً لنا من زاوية التاريخ فحسب ، بل - وذلك هو الأهم - من زاوية تحديد أى هذه التصورات وأى هذه المفاهيم أجدر بالإبراز والتقديم ، وأصلح كى يكون بالنسبة لنا خلفية فكرية فى فكرنا الشورى الديمقراطى المعاصر ، ومنطلقاً نطلق منه إلى حيث نرسى قواعد المفاهيم المتقدمة فى الحرية التى نريد لها السيادة والشيوع والثبات .



أهم المدارس فى هذا الميدان

المدارس الفكرية التى تناولت هذه القضية من قضايا الإنسان العربى المسلم لم تقف كلها إلى صف حريته وتحرره ، كما أنها لم تقف جميعاً ضد هذه الحرية وذلك التحرر ، وإذا كنا نستطيع أن نميز من بينها مجموعتين من التيارات والمواقف إزاء هذه المشكلة ، مجموعة وقفت على أرضية الجبر وأنكرت أن يكون الإنسان حراً خالقاً لأفعاله ومبانعاً لمصيره ، وأخرى وقفت على أرضية الاختيار ، وذهبت إلى حيث الحكم بحرية الإنسان وخلقه لأفعاله ومسئوليته عن نتائج هذه الأفعال ، إذا كنا نستطيع أن نصنف هذه التيارات تحت هذين الموقفين الإجماليين المتسمين بالعموم ، فإنه يطالعنا فى ثنايا هذه العملية الكثير من الفروقات والعديد من السمات والقسمات التى تميز ما بين مدرسة وأخرى وثيار وآخر ، وهو الأمر الذى يجعل التناول الأدق لهذه المدارس أمراً يتطلب منا أن نفرّد لكل فريق ولكل مدرسة بعضاً من هذا الحديث .

فلنبداً إذن عرضنا لمعسكراتها وأفكارها ، ولنقدم الحديث عن الذين قالوا بالجبر ، وأنكروا حرية الإنسان ، وهم ، أساساً ، مدرستان :

١ - المجبرة الخالص .

٢ - والمجبرة المتوسطون .

١ - المجبرة الخالص

وهم الذين ذهبوا إلى أن الإنسان لا حول له ولا طول ، ولا تأثير فيما يصدر عنه من أفعال ، وإلى أن هذه الأفعال مضافة إليه ومصاحبة له فقط ، يجريها الله - سبحانه وتعالى - على الإنسان ، ورفضوا التسليم بأن للإنسان قدرة على الفعل ، ومن باب أولى رفضوا أن يكون خالقاً لهذه الأفعال ، وفسروا ظواهر الآيات القرآنية التى تنسب

الأفعال إلى فاعليها بأن ذلك على سبيل المجاز؛ لأنه «لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، وإنه هو الفاعل. وإن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز»^(١).

بل إنهم لم يذهبوا إلى نفي القدرة والفعل فقط عن الإنسان، بل شبهوه أحياناً بالريشة المعلقة في الهواء، تميلها الريح حيث شاءت، وأحياناً أخرى بالحجر والجماد الذي ليس له من الأمر شيء فيما يفعل به، وفي كل الحالات قطعوا بأنه «ليس قادراً البتة»^(٢). وزعيم هذه الفرقة هو جهنم بن صفوان الذي قتل في سنة (١٢٨ هـ / ٧٤٥ م) أو سنة (١٣٠ هـ) أو سنة (١٣٢ هـ)، على خلاف في ذلك؛ ولذلك سميت هذه الفرقة «الجهمية» نسبة إليه^(٣).

ومن الطرائف التي يحكيها ابن التديم عن أحد أقطاب هذه المدرسة، ويسمى «سلام القارى»، والذي يكنى بأبى المنذر، أنه فاجأ ذات يوم أحد عبیده الأرقاء وهو يقترب جريئة الزنا مع إحدى جواريه «فقال له: سا هذا، ويلك؟! فقال له الغلام: «كذا قضاء الله»، فقال له أبو المنذر: «أنت حر لعنك بالقضاء والقدر!! ثم كافأه على علمه» هذا بالقضاء والقدر فزوجه بالجارية الحسنة علاوة على تحريره من الرق!!^(٤).

ولا يحسن إنسان أن حادثة أبى المنذر هذه إنما هي من الحوادث الفردية التي بالغ فيها الرجل في تطبيق مذهب الجبرية الخالص وتفسيره؛ لأن هذا الفريق من أصحاب الجبر قد بلغ بهم الغلو والإصرار على نفي القدرة عن الإنسان وإنكار استطاعته وإزادته ومشيئته، والعداء لمبدأ حريته واختياره حداً جعلهم ينسبون جميع الأفعال - حتى ما كان منها قبيحاً وشنيعاً - إلى ذات الله - سبحانه وتعالى - بل لقد بلغت ببعضهم الجراءة في ذلك إلى حد المناظرة والجدل. وفي سوق «الوراقين» ببغداد جاء أحدهم ليجادل أبا الهذيل العلاف (١٣٥ - ٢٣٥ هـ / ٧٥٢ - ٨٤٩ م)، أحد رجالات المعتزلة، متوهماً أنه سيخحمة عندما يسأله قائلاً: «من جمع بين الزانين؟» ولكن أبا الهذيل قد أسرع إلى

(١) مقالات الإسلاميين. ج ١ ص ٢٧٩.

(٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركون. ص ٦٨.

(٣) كشف اصطلاحات الفنون. ص ٢٩١. وأبو الحسن الخياط (الانتصار) ص ٥٤، تحقيق وتقديم د. نيرج.

ط - القاهرة سنة ١٩٢٥ م. وجمال الدين القاسمي (تاريخ الجهمية والمعتزلة) ص ٢١ ط - القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.

(٤) النهرست. ص ١٨٠.

جوابه ببديهة يدعّمها المنطق، فقال له: «يا ابن أخي، أما بالبصرة - مركز الاعتزال - فإنهم يقولون: القوادون. ولا أحسب أهل بغداد يخالفونهم على هذا القول. فما تقول أنت؟!» فخجل الرجل وسكت^(١).

ولعل في هذا الغلو الذي بلغ حد الشنعة من جانب أصحاب «الجبر الخالص»، مضافاً إليه روح العصر الذي نعيش فيه الآن، ما يغني عن صرف الوقت والجهد في الرد على هذا المنطق الذي قادهم إلى ما قالوا به، هذا إذا سلّمنا أن خلف هذا التيار الجبري «منطق» يستحق الجدل والتقاش.

٢- المجبرة الوسط

وهم الذين اتخذوا من هذه القضية موقفاً وسطاً، فلم يقولوا بالجبر الخالص كما صنعت الجهمية، ولم يقولوا بخلق الإنسان لأفعاله وحرية واختياره كما قالت المعتزلة، فأثبتوا للإنسان «قدرة» ولكنها دون ما يؤهله لخلق أفعاله وصنعها، وقالوا: «إننا لا نقول إن العبد ليس بقادر، بل نقول إنه ليس خالقاً»^(٢). أما الثمرة التي أثمرتها هذه «القدرة» التي اعترفوا بها للإنسان فلقد سموها «الكسب»، فقالوا: إن الله «يخلق» الأفعال جميعاً، وإن الإنسان «يكسب» منها ما يقترب به ويصاحب جوارحه وأعضائه.

وللهذه الأولى يبدو هذا الفريق من المجبرة - ككل الذين يتخذون الموقف التلغيفي في القضايا الخلافية - باحثاً عن المنفذ خلف الألفاظ، لا الفريق الذي يخوض ميدان الصراع الفكري بقلب جسور، ثم ينحاز إلى طرف من الأطراف، وينطلق من فوق أرضية ثابتة.

فهم في الحقيقة ينكرون أن يكون الإنسان خالقاً لأفعاله، ويرون أن صنعه لمصيره لا يعدو دائرة «المجاز» وما هذا الكسب الذي أثبتوه للإنسان إلا واجهة لا مضمون لها ولا جدوى من ورائها. يحاولون بواسطة التخلّص من ذلك الحرج الذي يوقع فيه المجبرة التخلّص أنفسهم عندما يؤدي قولهم إلى «التجويز» لله، والجرأة على صفة

(١) الشريف المرتضى (أمالى المرتضى) القسم الأول. ص ١٨٠.

(٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين. ص ٦٨.

«العدل» التي يجب أن يوصف بها؛ وذلك بسبب قولهم إنه سيعذب العصاة، على الرغم من أنه هو صانع المعاصي وخالق العصيان، ومجبر أصحابها على فعلها وارتكابها. . فهرباً من هذا الموقف، وحتى لا يتهموا «بالتجويز»، قال المجبرة الوسط: إن لهذا الإنسان «كسباً» يثاب ويعاقب على أساسه، أما ما هو هذا «الكسب» الذي أثبتوه، وما حقيقته، فإننا نستطيع أن نلمسه من الصياغات التي عبروا بها عنه أثناء تفرقتهم بينه وبين فعل الله - سبحانه وتعالى - عندما قالوا: إن «الفرق بين الفعل الواقع من الله - عز وجل - والفعل الواقع منا، هو أن الله - تعالى - اخترعه وجعله جسماً أو عرضاً أو حركة أو سكوتاً أو معرفة، أو إرادة أو كراهية، وفعل - عز وجل - كل ذلك فينا، بغير معاناة منه، وفعل تعالى، لغير علة، وأما نحن فإنما كان فعلاً لنا لأنه - عز وجل - خلقه فينا، وخلق اختيارنا له، وأظهره - عز وجل - فينا محمولاً لا اكتساب منفعه أو لدفع مضرة، ولم نخترعه نحن»^(١).

وعندما قال الإمام الغزالي في كتابه الشهير (تهافت الفلاسفة) أن فاعلة الإحراق ليست هي النار، وإنما حدث الإحراق مقارناً ومصاحباً للنار، فإنما كان يعبر بدقة عن مفهوم «الكسب» عند «المجبرة الوسط» الذين قالوا إن «أفعال العباد واقعة بقدره الله - تعالى - وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله - سبحانه - أجرى العادة بأنه يوجد في العبد قدرة واختياراً، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقذور مقارناً لهما. فيكون فعل العبد مخلوقاً لله - تعالى - إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد، والمراد بكسبه إياه مقارنته بقدرته، وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له»^(٢).

وفي الحقيقة أن هذا «الكسب» شيء ليس له كنه أو وجود. ولقد أبصر المعتزلة ما في هذا الموقف من خطر على القضية المطروحة، ولقد كانوا محقين في ذلك بسبب من خطر هذا الموقف، وبالذات على عقول الجمهور والعوام، فتنبعوا هذه الفكرة بالمناقشة والحجاج والتفنيد، حتى وصلوا في النهاية إلى تعرية هذا الموقف من كل ثياب الجدية والموضوعية والإقناع. . فماذا قالت المعتزلة حول هذا الموضوع؟ موضوع «الكسب»؟

(١) ابن حزم (الفصل في الملل والأهواء والنحل) ج ٣ ص ٢٥ - ط القاهرة - سنة ١٣١٧ هـ.

(٢) كشف اصطلاحات الفنون - ص ١٢٤٣.

لقد أفاضوا في تفنيد حجج المجبرة المتوسطين التي حاولوا بها إثبات ما يسمى بـ «الكسب» كى يكون مبرراً للثواب والعقاب، وانطلقوا في صراعهم الفكرى هذا تجاه الحصن الذى حاول هؤلاء المجبرة إقامته، فهدموه، وقالوا لهم: إذا كنتم تريدونه مبرراً للثواب والعقاب، ومبرراً لنفى «الجور» عن الله، فيجب أن يكون هذا «الكسب» واقعاً بقدرة الإنسان، وأن تكون لقدرته الصلاحيات فى فعل الأفعال أو تركها، أما وإنكم تقولون: إن الفاعل حقيقة هو الله، وأن ليس للإنسان سوى دور «المحل» الذى قام به الفعل، و «الظرف» الذى صاحب قيام الفعل وحدوثه، فإن «الكسب» غير معقول، ولو ثبت معقولاً لكان لا يصح أن يكون جهة فى استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب أيضاً؛ لأن عندهم (المجبرة المتوسطون) أن «الكسب» يجب عند وجود القدرة عليه، حتى لا يجوز انفكاك أحدنا عنه بوجه من الوجوه، وما هذا سبيله لا يجوز أن يكون جهة تنصرف إليه المدح والذم ويستحق عليه الثواب والعقاب؛ لأن هذا كسبيل أمر المرمى من شائق بالنزول، فكما أنه لا يستحق على النزول المدح ولا الذم ولا الثواب والعقاب، لما لم يمكنه الانفكاك منه، كذلك فى الكسب، فإنه لا بد من أن يكتسب على وجه لا يمكنه الانفكاك عنه البتة»^(١)، وإذا لم تكن للإنسان قدرة على الفعل والترك، فكيف يكون مسئولاً عن «الكسب»؟، إنه فى هذه الحالة سيتحول إلى شيء لا حقيقة له^(٢).

وعلى الرغم من أن موقف «المجبرة الخالص» هو موقف مرفوض من جانب المعتزلة؛ إلا أنهم قد رأوه أكثر تماسكاً ومعقولية من هذا الموقف الذى يتخذه أصحاب نظرية «الكسب»؛ وذلك لأنه لا شيء أدعى إلى الرفض وأقرب إلى اللامعقولية من الموقف الوسط الذى تجتهد للتفريق بين المواقف المتناقضة، فتسجد الحقيقة دوغماً ثمرة نافعة أو نجاح يطمئن إليه عقل الإنسان، ومن هنا قالت المعتزلة: «إن تصرفاتنا محتاجة إلينا ومشعلقة بنا لحدوثها، وعند جهنم بن صفوان أنها لا تتعلق بنا، ويقول: إنما نحن كالظروف لها حتى إن خلق فينا كان وإن لم يخلق لم يكن. وعند ضرار بن عمرو (من

(١) (شرح الأصول الخمسة). ص ٣٧٠، ٣٧١.

(٢) (الغنى فى أبواب التوحيد والعدل). ج ٨ ص ١٨٢.

المجبرة الوسط) أنها متعلقة بنا ومحتاجة إلينا، ولكن جهة الحاجة إنما هو الكسب، وقد شارك جهما في المذهب، وزاد عليه في الإحالة؛ لأن ما ذكره جهم - على فساد - معقول، وما ذكره هو غير معقول أصلاً^(١).

ثم تمضى المعتزلة في الدلالة على عدم معقولية هذا المذهب بالرفض الذي استقبل به من كثير من الفرق الإسلامية، إذ «أنه لو كان معقولاً لكان يجب أن يعقله مخالفو المجبرة في ذلك، الزيدية والمعتزلة، والخواارج، والإمامية، والمعلوم أنهم لا يعقلونه، فلو لا أنه غير معقول في نفسه وإلا كان يجب أن يعقله هؤلاء، فإن دواعيهم متوفرة، وحرصهم شديد في البسح عن هذا المعنى، فلما لم يوجد في واحد من هذه الطوائف، على اختلاف مذاهبهم وتناثر ديارهم وتباعد أوطانهم وطول مجادلتهم في هذه المسألة، من ادعى أنه عقل هذا المعنى أو ظنه أو توهمه، دل على أن ذلك مما لا يمكن اعتقاده والإخبار عنه البتة»^(٢).

وهكذا يحاصر المعتزلة فكرة «الكسب» التي توهم «المجبرة المتوسطون» أنها زورق النجاة من المأزق الذي وضعوا أنفسهم فيه، عندما وقفوا بين المعسكرين المتنازعين في موضوع أفعال الإنسان.

ثم تقدم المعتزلة خطوة إلى الأمام ليقولوا: إن «الكسب» هو «كل فعل يستجلب به نفع أو يستدفع به ضرر سموه كسباً؛ ولهذا سموها هذه الحرف مكاسب، والمحترف بها كاسباً، والجوارح من الطير كواسب»^(٣)، وإن ذلك موضوع آخر غير الذي نحن فيه.

أمّا الفرق الإسلامية التي رأت في أفعال الإنسان هذا الرأي، ووقفت من هذه القضية هذا الموقف، فهي «الأشاعرة» أتباع أبي الحسن على بن إسماعيل الأشعري المتوفى (٣٢٤هـ / ٩٣٥م)، وكذلك «الضرارية»، أتباع ضرار بن عمرو، الذي كان معاصراً لزعيم المعتزلة واصل بن عطاء^(٤)، وكذلك «النجارية»، أصحاب محمد بن الحسين النجار، وهم الذين تفرقت بهم السبل إلى فرق ثلاث، إحداها سميت:

(١) (شرح الأصول الخمسة). ص ٣٦٣.

(٢) المصدر السابق. ص ٣٦٥.

(٣) المصدر السابق. ص ٣٦٤.

(٤) تعليقات د. نيرج على (الاتصار) للخطاط. ص ١٨٥.

«البرغوثية»، وثانيتهما: «الزعرانية» وثالثتها «المستدرجة»^(١)، وكذلك «الشيانية» وهم أصحاب «شيبان بن سلمة»^(٢). وجميع هذه الفرق ترى هذا الموقف الوسط في هذه القضية الهامة المتعلقة بحرية الإنسان واختياره وعلاقته بما يصدر عنه من أفعال، وهو الموقف الذي أوسع مفكرو المعتزلة دحضاً وتفنيداً.

٢ - فلاسفة التصوف

وهؤلاء هم الذين تعدت صناعتهم واهتمامهم دائرة الرياضات الروحية إلى حيث طرّقوا البحث فيما وراء الطبيعة، ولكن بمنهج غير منهج الفلاسفة العقلانيين، فبدلاً من أن يؤولوا ظواهر النصوص بما يتفق مع أحكام العقل ومعطيات البرهان، نراهم قد أولوها تأويلاً مغرّقاً في الغرابة، وأحياناً مغرّقاً في الشذوذ، وفي أحيان أخرى لجّدهم قد لووا عنق قواعد التأويل في اللغة العربية، كل ذلك في سبيل جعل معطيات «الذوق والشهود» الصوفية هي الحكم والمرجع والمعيار في تفسير هذه النصوص.

والذين سلكوا هذا السبيل من متصوفة المسلمين عديدون، وفي مقدمتهم، إن لم يكن أبرزهم جميعاً، الشيخ محيي الدين بن عربي (٥٦٠ - ٦٣٨ هـ / ١١٦٥ - ١٢٤٠ م). ومن هنا فإن اختيارنا لرأيه في حرية الإنسان كنموذج لهذه المدرسة من متصوفي الفلاسفة، أو الفلاسفة المتصوفين، إنما هو اختيار يضمن لنا جلاء هذه الصفحة من صفحات الفكر الإسلامي المتعلق بالحرية الإنسانية إلى حد كبير.

وحتى نفهم ابن عربي في أي موقف من مواقفه الفكرية، وكذلك في موقفه من حرية الإنسان، فلا بد أن نعي تماماً أن نظريته في وحدة الوجود، وإيمانه بوحدة «الحق» (الله) و«الخلق» (الكائنات) إنما هي القاسم المشترك الأعظم الذي يظل كافة آرائه ووجهات نظره حيثما فكر، وأينما درس وبحث، وفي كل شأن من الشئون أو موضوع من الموضوعات، فوحدة الوجود هي المنظار الذي أبصر من خلاله ابن عربي كل شيء، سواء أكان ذلك في عالم الفكر أو عالم السلوك.

(١) (كشاف اصطلاحات الفنون) ص ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١١١، ٦١٦، ٤٨٤. و (اعتقادات فرق المسلمين

والمشركين). ص ٦٨.

(٢) (التعريفات). ص ١١٤.

وهناك حقيقة لا بد من إبرازها بصدد أفكار الذين قالوا بوحدة الوجود من الفلاسفة، مسلمين كانوا أم غير مسلمين، وهي ذات صلة وثيقة بموضوعنا هذا الذي نسوق فيه الحديث، وهي العلاقة بين «الحق» وبين «الخلق» وأيهما الأصل والأساس وأيهما الظل والفرع؛ وذلك لأن الذين رأوا أن الأصل والأساس هو «الحق» قد عرفوا بالإلهيين من أنصار وحدة الوجود، بينما الذين رأوا في «الحق» مجرد ظل «للخلق» قد عرفوا بالماديين من أصحاب وحدة الوجود، ونحن نجد لهؤلاء الأخيرين نموذجاً في الفيلسوف سبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧ م) الذي رأى أن فكرة الله «شاملة لكل شيء»، ولما كان فهم الأشياء هو - في رأى سبينوزا - فهم الله أيضاً، فإن كل تفكير في أى موضوع فرعى من موضوعات المعرفة يعد في الوقت ذاته تفكيراً في الله، ويزداد هذا الرأى قوة إذا نظر إلى فلسفة سبينوزا بأسرها من خلال معادلتها الأساسية: «الله الطبيعة»، فهذه المعادلة إذا ما فهمت دلالتها على حقيقتها تجعل البحث في اللاهوت غير ذي موضوع، ما دام البحث في الطبيعة ذاتها، سواء في مجموعها أو في تفاصيلها، يستند بذاته كل أطراف المعرفة. وفي هذه الحالة تغدو فكرة الله عنصراً يمكن حذفه من فلسفة سبينوزا، على أساس أنها مجرد مصطلح من مصطلحات العصور الوسطى اعتاد سبينوزا أن يعبر بها عن أفكاره المغايرة لكل الفلسفات المدرسية»^(١)، فاسبينوزا يقول بوحدة الوجود، وحدة الله والطبيعة، وعلى الرغم من عبارته التي يقول فيها: «كل ما يوجد يوجد في الله ولا يمكن أن يوجد شيء أو يتصور دون الله»^(٢) إلا أن الأساس عنده إنما هي الطبيعة، ومن هنا كان الله عنده مجرد فكرة يمكن تحصيلها عندما نفهم الطبيعة جزئياً وكلياً فهما فلسفياً.

فأين مكان ابن عربي من هذا المعسكر؟ وما هي الأرض التي وقف عليها بنظرته في وحدة الوجود؟

إن الدكتور أبو العلا عفيفي يقول: إن ابن عربي قد «غلب جانب الحق على جانب الخلق في الوحدة الوجودية، حتى أصبح العالم مجرد ظل لا حقيقة له ولا وجود إلا بمقدار ما يفيض على الظل من صاحب الظل»^(٣). ونحن بالطبع لا نريد أن نناقش

(١) د. فؤاد ذكريا (سبينوزا) ص ١٣٢، الطبعة الأولى. القاهرة.

(٢) المرجع السابق، ص ١٥٣.

(٣) مقدمة (فصوص الحكم) لابن عربي. ص ٣٥. ط. القاهرة سنة ١٩٤٦ م.

صحة هذا الرأي في وحدة الوجود عند ابن عربي ؛ لأن ذلك خارج عن الغرض الذي عقدنا له هذه الصفحات ، وإنما نريد أن نقول إن وجهة النظر هذه لا تستقيم ولا تثبت للمتحيزين عندما ندرس رأى ابن عربي في الحرية الإنسانية ، وهي القضية التي نظر إليها ، كالعادة ، من خلال منظار وحدة الوجود .

ذلك أن الدراسات الإسلامية لهذه القضية ، قضية الحرية ، مثلها كمثل الدراسات الكلامية واللاهوتية في الأديان الأخرى سماوية كانت أم غير سماوية ، إنما نظرت إلى هذه القضية وناقشتها وأعطت فيها وجهات النظر ، وفي تصورها أن الإنسان - «الخلق» - فيها طرف ، والله - «الحق» - طرف آخر ، ثم توزعتهم المعسكرات والاتجاهات حول : من الذي يخلق الأفعال ؟ ولمن القدرة والإرادة والاستطاعة والمشيئة ؟ وما هي حدود الحرية التي يتمتع بها كل طرف من الأطراف ؟ وإذا كان ابن عربي قد نظر هذه القضية من خلال منظار وحدة الحق والخلق ، فأى الطرفين عنده هو الأساس ؟ وأيهما هو صانع الأفعال والمستوف عنها ؟ الحق ؟ أم الخلق ؟ . . الله ؟ أم الإنسان ؟

ونحن نستطيع أن نقول باطمئنان شديد : إن ابن عربي قد رأى أن الإنسان هو مصدر الأفعال ، ورأى في «الحق» طرفاً تابعاً «للخلق» في هذا المضممار !! . . أما نصوصه الدالة على ذلك فإنها كثيرة جداً ، وسنختار منها ما لا يتطرق إليه الشك أو التأويل في هذا السبيل .

* فهو يحدثنا عن أن الله هو الذي يحكم في الأشياء ، أي يقضى ، ولكنه يرى أن هذا القضاء الإلهي تابع للعلم الإلهي ، وإذا كان العلم الإلهي - كما يرى ابن عربي - تابعاً للأشياء ونابعا منها ، فإن الأشياء هي التي تقضى وتحكم في واقع الأمر وحقيقة المسألة . . انظر إليه وهو يقول : «اعلم أن القضاء حَكَم في الأشياء ، وحُكِم الله في الأشياء على حد علمه بها وفيها . وعلم الله في الأشياء ما أعطته المعلومات بما هي عليه نفسها . والقدر توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد . فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها . . وهذا هو عين سر القدر ﴿لَمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ ، ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ . فالحكم في التحقيق تابع لعين المسألة التي يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها ، فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه

بذلك ، فكل حاكم محكوم عليه بما حكم به وفيه ، كان الحاكم من كان . . . قاله
﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ فينزل بقدر ما يشاء ، وما يشاء إلا ما علم فحكم به ، وما علم
- كما قلنا - إلا بما أعطاه المعلوم ، فالتوقيت في الأصل للمعلوم ، والقضاء والعلم
والإرادة والمشيئة تبع للقدر^(١) .

بل إننا نرى ابن عربي يجاهر بالقول بأن الحكم الذي هو القضاء ، وإن نسب إلى «الحق»
إلا أن الحقيقة وذات الأمر أننا نحن الذين نحكم ونقضى ، لا «الحق» ، وذلك عندما يقول :
«الحق» ما يحكم علينا إلا بنا ، لا ، بل نحن نحكم علينا بنا ، ولكن فيه^(٢) .

* ثم هو يزيد هذه القضية إيضاحاً عندما يؤكد مسئولية «الخلق» عن أفعالهم ، ومن
ثم «منطقية» حسابهم ومجازاتهم عليها ، ويناقش هذه القضية من خلال حديثه عن
صدور علم الله عن ذوات «الخلق» ، وتبعية هذا العلم للمعلوم ، فيقول معلقاً على قوله
- سبحانه - : ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ «أى بالذين أعطوه العلم بهدایتهم فى حال
عدمهم بأعيانهم الثابتة ، فأثبت أن العلم تابع للمعلوم ، فمن كان مؤمناً فى ثبات عينه
وحال عدمه ظهر بتلك الصورة فى حال وجوده ، وقد علم الله ذلك منه أنه هكذا
يكون ، فلذلك قال ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ ، فلما قال مثل هذا قال أيضاً : ﴿مَا يُدُلُّ
الْقَوْلُ لَدِيَّ﴾ ؛ لأن قولى على حد علمى فى خلقى ﴿وَمَا أَنَا بِظَالِمٍ لِلْعَبِيدِ﴾ ، أى ما
قدرت عليهم الكفر الذى يشقىهم ثم طلبتهم بما ليس فى وسعهم أن يأتوا به ، بل ما
عاملناهم إلا بحسب ما علمناهم ، وما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم بما هم عليه ،
فإن كان ظلم فهم الظالمون ؛ ولذلك قال : ﴿وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ ، فما
ظلمهم الله ، كذلك ما قلنا لهم إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم ، وذاتنا معلومة لنا بما هى
عليه من أن نقول كذا ولا نقول كذا ، فما قلنا إلا ما علمنا أن نقول ، فلنا القول منا ،
ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم -

(١) فصوص الحكم . ص ١٣١ . ١٣٢

(٢) المصدر السابق ، ص ٨٢ .

والأخذ عنا وعنهم
فنحن لا شك منهم^(١)

فالكل منا ومنهم
إن لا يكونون منا

كما يرى أن مشيئة الله تابعة لعلمه الذي هو معلوم للمعلومات «فمشيئته أحدية التعلق، وهي نسبة تابعة للعلم، والعلم نسبة تابعة للمعلوم، والمعلوم أنت وأحوالك، فليس للعلم أثر في المعلوم، بل للمعلوم أثر في العلم، فيعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه»^(٢).

كما يرى أن الإنسان هو مصدر ما يقع له من خير أو غيره، إذ «لا يعود على الممكنات من الحق إلا ما تعطيه ذواتهم في أحوالها... فما أعطاه الخير سواء ولا أعطاه ضد الخير غيره، بل هو منعم ذاته ومعذبها فلا يذم إلا نفسه ولا يحمدها إلا نفسه»^(٣).

«أما عن دور الحق في هذا الميدان، وأى الأشياء له، ومن صنعه، وماذا تبقى من الخلق للحق عند ابن عربي في هذا الصدد... فإن ذلك يتضح من قوله - مخاطباً الإنسان (الخلق) - : إن الحق «ليس له إلا إفاضة الوجود عليك»، وأما الحكم، أى القضاء فإنه «لك عليك، فلا تحمد إلا نفسك ولا تذم إلا نفسك، وما يبقى للحق إلا حمد إفاضة الوجود؛ لأن ذلك له لا لك، فأنت غداؤه بالأحكام، وهو غداؤك بالوجود، فتعين عليه ما تعين عليك، فالأمر منه إليك ومنك إليه، غير أنك تسمى مكلفاً - بفتح اللام المشددة - وما كلفك إلا بما قلت له كلفنى، بحالك وبما أنت عليه، ولا يسمى مكلفاً: اسم مفعول»^(٤).

«أما عن العلاقة بين الخلق وبين الدين والشرع والناموس، فإن ابن عربي يرى أن الإنسان هو صانع الدين ومنشئه، بينما التشريع ووضع الأحكام من صنع الحق، فهو يتحدث عن «**إن الدين عند الله الإسلام**»، وهو الانقياد، فالدين عبارة عن انقيادك، والذي من عند الله تعالى هو الشرع الذي انقادت أنت إليه، فالدين الانقياد، والناموس هو الشرع الذى شرعه الله تعالى. فمن اتصف بالانقياد لما شرعه الله فذلك الذى قام

(١) المصدر السابق، ص ١٣٠، ١٣١.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٢، ٨٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٩٦.

(٤) المصدر السابق، ص ٨٣.

بالدين وأقامه، أى أنشأه، كما يقيم الصلاة، فالعبد هو المنشئ للدين، والحق هو الواضع للأحكام، فالانقياد هو عين فعلك، فالدين من فعلك فما سعدت إلا بما كان منك^(١).

❖ بل إن هناك قضية هى أشد جراءة مما تقدم، يحسم فيها ابن عربى، من خلال نفس الموقف الذى تحدثنا عنه هنا، وهى قضية: من الذى يكون الأشياء؟ الله صنع هذا التكوين؟ أم هو من صنع نفس الأشياء؟. إن ابن عربى يرى أن الله هنا «الأمر» بالتكوين فقط، أما نفس التكوين فهو صادر من نفس الأشياء! وهو يحدثنا عن ذلك بمناسبة تفسيره لقول الله - سبحانه وتعالى -: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (٤٠)﴾، فيقول: «فنسب التكوين لنفس الشئ». عن أمر الله، وهو الصادق فى قوله، وهذا هو المعقول فى نفس الأمر، ثم يضرب لذلك مثلاً توضيحياً، فيستطرد قائلاً: «كما يقول الأمر، الذى يخاف فلا يعصى، لعبده: قم، فيقوم العبد امتثالاً لأمر سيده، فليس للسيد فى قيام هذا العبد سوى أمره له بالقيام، والقيام من فعل العبد لا من فعل السيد»^(٢).

وهكذا نجد أنفسنا حيال مذهب غريب وطريف وجريء فى موضوع الحرية، يقدمه لنا ابن عربى من خلال نصوصه الصعبة والعميقة، وبين ثنايا عباراته التى بشها فى العديد من مؤلفاته، وخاصة (فصوص الحكم) الذى ركز فيه مذهب فى وحدة الوجود.

فإذا نحن أردنا أن نقيم هذا المذهب كى نضعه فى مكانه بين المذاهب التى حفل بها الفكر الإسلامى إزاء هذا الموضوع، فإننا نستطيع أن نقول: إنه مذهب فيه «جبر» وفيه «اختيار»، ولكن الجديد هنا هو أن ابن عربى قد جعل «الجبر» من نصيب الحق، بينما جعل «الاختيار» من نصيب «الخلق»، على عكس ما هو متصور ومتظّر، وعلى عكس كل المذاهب «الجبرية» الإسلامية، وهذه الحقيقة التى وصلنا إليها هنا تجعل من تغليب ابن عربى جانب الخلق على جانب الحق - على الأقل فى موضوعنا هذا - أمراً لا جدال فيه، ومن ثم تجعل من «جبريته» هذه جبرية مادية، على عكس ما قال به عنه بعض دارسيه^(٣).

(١) المصدر السابق. ص ٩٤، ٩٥.

(٢) المصدر السابق. ص ١١٦.

(٣) تعليقات د. أبو العلا عفيفى على (فصوص الحكم) ص ٢٢.

وأما أنه يرى «الاختيار» في جانب «الخلق» فلأنه يتحدث عن أن «لهم الامتثال وعدم الامتثال» إزاء قول الحق؛ لأن الذي يحدد سلوكهم ليس «الحق»، وإنما الحال الذي كانوا عليه في حال عدمهم وثبوتهم، وعندما كانوا «ممكّنات» وقبل أن ينتقلوا إلى حالة «الوجود بالفعل»^(١).

٤- المتصوفة العمليون

أما المتصوفة الذين وقفت بهم أفكارهم دون الحديث الفلسفي في قضايا الإنسان وعلاقاته بما وراء الطبيعة، والذين جعلوا من الرياضات الروحية ومجاهدة النفس شغلهم الشاغل والصارف عن متاهات التفلسف الصوفي، فإنهم قد أدلوا بدلوهم هم أيضاً في هذا الموضوع، وكما اتخذنا ابن عربي نموذجاً قدمنا من خلاله رأى متفلسفة التصوف في قضية الحرية الإنسانية، فإننا نختار علماً من أعلام المتصوفة العمليين هو الإمام أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري (٤٦٥هـ / ١٠٧٢م) صاحب (الرسالة القشيرية)، لنرى من خلال أفكاره رأى هذا الفريق في قضية الحرية الإنسانية. فماذا قال القشيري في هذا الموضوع؟

إننا نجد عنده، كما عند غيره من هذا الفريق من المتصوفة، الحديث الصريح عن «الحرية» و«العبودية»، وليس مجرد الحديث عن «الجبر» و«الاختيار»، كما صنع المفكرون العرب المسلمون الآخرون، ولكننا سنجد خلف هذه المصطلحات نفس الحديث الذي نَجده خلف مصطلحي «الجبر» و«الاختيار»؛ أي نفس الحديث عن الفعل الإنساني، ممن هو؟ ولمن ينسب؟ الله ينسب؟ أم للإنسان؟

ورغم تعجيد هؤلاء المتصوفة للحرية، ودعوتهم إليها، إلا أنهم، في النهاية، أنصار لـ«الجبر» وأعداء لحرية الإنسان؟! أما كيف كان ذلك كذلك؛ فلأن مضمون «الحرية» ومفهومها عندهم إنما هو الانسلاخ عن الدنيا، وإدارة الظاهر لها، والسعي للقضاء في ذات الحق الذي رأوه مصدراً لكل شيء بما في ذلك أفعال الإنسان «الحرية»؛ ألا يكون العبد تحت رق المخلوقات، ولا يجرى عليه سلطان المكونات^(٢).

(١) المصدر السابق. ص ١٣١.

(٢) الرسالة القشيرية، ص ١٧٠، ١٧١. تحقيق وتعليق الشيخ زكريا الأنصاري. ط. القاهرة سنة ١٩٦٦م.

ولكن هذه الصياغة لهذه القضية يمكن أن تخدع القارئ، أو على الأقل توهمه أن الإمام القشيري يرى أن الحرية تتطلب الانعتاق من سلطان المخلوقات و «سلطان المكونات»، وأن في ذلك مغالاة في الانحياز إلى جانب حرية الإنسان، ولكن إذا علمنا أنه يقول، نقلاً عن أستاذه: «اعلم أن حقيقة الحرية في كمال العبودية» وأن «من أراد الحرية فليصل إلى العبودية»^(١)، علمنا أن المضمون والمعنى هنا بخلاف العنوان، بل هو ضده بالتأكيد.

ولا يعترض معترض على هذا التخريج بسبب من أن هذه «العبودية» قد رآها المتصوفة من «الخلق» «للحق»؛ لأننا إنما حكمنا عليها بأنها لا تعني الحرية التي نتحدث عنها، والتي نريدها بناء على موقف أصحابها من قضية «الأفعال الإنسانية»... لمن هي؟ ومن هو خالقها؟... فهذا هو المحك والفصل في هذا الموضوع. والإمام القشيري ينقل في (باب العبودية) عن أبي على الدقاق قوله: إن «العبودية أتم من العبادة. فأولاً عبادة، ثم عبودية، ثم عبودة، فالعبادة للعوام من المؤمنين، والعبودية للخواص، والعبودة لخواص الخواص...» ويقال: العبودية: ترك الاختيار فيما يبدو من الأقدار، ويقال: العبودية: التبري من الخول والقوة، والإقرار بما يعطيك ويوليک من الطول والمئة»^(٢)، فإذا كانت العبودية هي: ترك الاختيار، والتبري من الخول والقوة، وإذا كانت الحرية هي العبودية، فلا نحسب إلا أن هذا المذهب، في القول النهائي، مذهب «جبري» مناهض لحرية الإنسان بالمعنى المفهوم من هذا التعبير.

٥- الفلاسفة العقلانيون

وهم الذين مثلوا التيار الأرسطي في الفكر العربي الإسلامي، أو على الأقل حاولوا التوفيق ما بين أسس نظريات أرسطو وجوهريات الفكر الإسلامي كما جاء بها القرآن الكريم، وهم الذين أطلق عليهم اسم «الفلاسفة المشائين» احترازاً عن فلاسفة النزعة «الإشراقية» ذات الطابع الصوفي والمثيرة بأفكار الأفلاطونية المحدثة، من أمثال الفارابي (٢١٧-٣٣٩هـ / ٨٣٢-٩٥٠م) وابن سينا (٣٧٠-٤٣٩هـ / ٩٨٠-١٠٤٧م).

(١) المصدر السابق. ص ١٧١.

(٢) المصدر السابق. ص ١٥٤.

والنموذج الذي سنقدم من خلاله وجهة نظر الفلاسفة العقلانيين المسلمين في قضية الحرية الإنسانية هو أبو الوليد بن رشد (٢٠٨ - ٢٨٥هـ / ٨٢٣ - ٨٩٧م) الذي تناول هذه القضية وأعطى فيها رأياً واضحاً ومحددًا، وبالذات في مؤلفاته هو التي أبدعها، والتي تعبر عن رأيه الذاتي أكثر مما تعبر عنه شروحه على آثار أرسطو، حكيم اليونان.

وإذا كان عرضنا للقضية، حتى الآن، قد أشار إلى أنها قد شهدت العديد من وجهات النظر والمعسكرات الفكرية، ما بين «مجبرة خلص» و «مجبرة وسط»، وأنصار للحرية والاختيار هم «المعتزلة». أهل العدل والتوحيد، وكذلك المتصوفة بنوعيتهم: المتفلسفون والعلميون، فإننا نود أن نشير في بداية حديثنا عن «موقف ابن رشد هنا إلى أنه قد اتخذ منها موقفًا جديدًا ومغايرًا ومتميزًا عن أصحاب هذه الآراء الخمسة التي سبقت إشارتنا إليهم في هذا الحديث.

فهو بحكم منهجه العقلي قد رفض الانطلاق في بحثه لقضية «الحرية والاختيار» من فوق أرضية التصوف والمتصوفة، وبحكم إسلامه ومساهمته الخلافة في الحضارة العربية الإسلامية، وإضافاته الجادة والواعية في ميدان التوفيق ما بين الحكمة والشريعة، نراه قد ناقش هذا الموضوع انطلاقًا من موقف النصوص القرآنية والأحاديث النبوية من قضية الحرية، وكذلك انطلاقًا من حكم العقل ورأيه في هذا الصدد... أي أنه انطلق لمبحثه هذا من فوق أرض «الفلاسفة المتكلمين» الذين يتبنون المنهج العقلي، ويتخذون البرهان أداة في البحث عن الحقيقة، دونما إغفال للفكر الإسلامي الديني، أو إهمال لقضايا العقيدة الروحية التي تشغل الحيز الأكبر في الحياة النفسية والمعنوية لجماهير الناس.

ولقد قاد المنهج العقلي أبا الوليد بن رشد إلى أن يرفض موقف المجبرة الخالص، وكذلك موقف الأشاعرة في هذه القضية، كما قاده موقفه المتميز إلى أن يخالف المعتزلة^(١)، وإن كان قد وقف على أرض قريبة من أرضهم بالقياس إلى موقفه من الأشعرين.

ذلك أن ابن رشد قد بدأ بحثه في القضية بعد أن قتلت بحثًا في الفكر العربي

(١) ابن رشد (مناهج الأدلة في عقائد الملة) ص ٢٣٢. تحقيق د. محمود فاسم. ط القاهرة سنة ١٩٥٥م.

الإسلامي، وبعد أن قامت في تراثنا أبنية فكرية عملاقة تناول هذا الموضوع في مختلف المدارس وعلى اختلاف الآراء، وإذا كان الجميع قد صاغ القضية، ومصطلحاتها، واتخذ لها إطاراً من القرآن الكريم، ونتج عن ذلك أن تمسك «المجبرة» - بفرقهم المختلفة - بظواهر بعض الآيات القرآنية التي توحي بأن الإنسان مجبر غير مختار، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، وقوله: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحديد: ٢٢]، دون أن يؤولوا ظواهر هذه الآيات.

وإذا كان المعتزلة قد أولوا هذه الآيات وأشباهاها بما يوافق العقل الذي يحيل التكليف والحساب للإنسان إذا كان مجبراً لا حول له ولا طول فيما يصدر عنه من أفعال، وبما يوافق الآيات القرآنية - المحكمة وغير المتشابهة - التي زكت فكرة حرية الإنسان واختياره، مثل قوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله: ﴿أَوْ يُوبَقْهُمْ بِمَا كَسَبُوا وَيُغْفَرُ عَنْ كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٤]، وقوله: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ﴾ [يونس: ٢٧]، وقوله: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾ [فصلت: ١٧]، وقوله: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُزِمْنِ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، وقوله: ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [المائدة: ٣٠]... إذا كان هذا هو موقف المعتزلة، في نشأته الأولى، فإن ابن رشد قد رام لنفسه موقفاً وسطاً بين القائلين بالجبر والقائلين بالاختيار.

فهو يرفض موقف المجبرة الخالص لظهور فساد، كما يرفض موقف الأشاعرة الذين «راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين، فقالوا: إن للإنسان كسباً، وإن المكتسب به والكسب مخلوقان لله - تعالى - وهذا لا معنى له: فإنه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقين لله - سبحانه - فالعبد ولا بد مجبر على اكتسابه»^(١).

ولكنه لا يتبنى موقف المعتزلة، كما قد يتبادر إلى الأذهان، وإنما يتخذ موقفاً متميزاً، إلى يمين المعتزلة - إن صبح التعبير - وذلك لعدة أسباب، أهمها:

(١) المصدر السابق. ص ٢٢٤.

١ - أنه عندما رأى في ظواهر نصوص القرآن ذلك التعارض بين الآيات التي توحى بحرية الإنسان واختياره، والأخرى التي توحى بأنه مجبر غير مختار لم يقف موقف التأويل لجانب منها على اعتبار أنه «مثابه»، ومحاكمته إلى مضمون الجانب الآخر باعتباره «محكماً» كما صنع المجبرة والمعتزلة، بل إنه قد اعتبر أن مراد الشرع والشارع إنما هو موقف وسط بين الجبر والاختيار، وأن «الجمع» بين طرفي الخلاف «هو الذي قصده الشرع بتلك الآيات العامة والأحاديث التي يظن بها التعارض»^(١).

٢ - أن ابن رشد قد رأى أن التعارض بين ظواهر النصوص قد وصل إلى الآية الواحدة بين آيات القرآن؛ إذ إنه «ربما ظهر في الآية الواحدة التعارض في هذا المعنى، مثل قوله تعالى: ﴿أَوْ لِمَا أَصَابَكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّنِي هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٦٥]، ثم قال في هذه النازلة بعينها: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ التَّغَى الْجَمْعَانِ فَبِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٦٦]، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿مَا أَصَابَكُمْ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكُمْ﴾ [النساء: ٧٩]، وقوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٧٨]...»^(٢).

٣ - أما السبب الثالث لذلك الموقف الخاص الذي اتخذه ابن رشد في هذه القضية، فهو - في رأيه - «تعارض الأدلة العقلية في هذه المسألة، وذلك أنه إذا فرضنا أن الإنسان موجد لأفعاله وخالق لها وجب أن تكون ها هنا أفعال ليس تجري على مشيئة الله ولا اختياره، فيكون ها هنا خالق غير الله... وإذا كان الإنسان مجبراً على أفعاله، فالتكليف هو من باب ما لا يطاق، وإذا كلف الإنسان ما لا يطبق لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد؛ لأن الجماد ليس له استطاعة، وكذلك الإنسان ليس له فيما لا يطبق استطاعة»^(٣).

وإذا كانت هذه هي أهم الأسباب التي ساقها أبو الوليد بين يدي موقفه الوسط بين الجبر والاختيار في موضوع الحرية الإنسانية، فإنه قد ساق كل ذلك في سبيل الدفاع

(١) المصدر السابق، ص ٢٢٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٢٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

عن وجهة نظره التي رأى بها الإنسان حرّاً، ولكنه رأى هذه الحرية محكومة ومقيدة بالظروف والملازمات التي تحيط بهذا الإنسان الحر المريد. فعندما يريد الإنسان فعل شيء فهو حر في أن يريد، ولكنه عندما يحاول وضع إرادته هذه في التنفيذ والتطبيق، فإن الشرط الضروري لتمام ذلك هو انتفاء العوائق والعقبات المتمثلة في الظروف المحيطة به والخارجة عن نطاق إرادته.

وإذا كان هذا الثقل الذي أعطاه ابن رشد للظروف الموضوعية قد جعله يرى نطاق الحرية الإنسانية أقل مما رآه المعتزلة، فإن مرجع ذلك إنما كان الدفع المستमित الذي خاضه إلى جانب فكرة ارتباط المسببات بالأسباب، ودور الأسباب في إيجاد المسببات، وذلك الصراع الشهير الذي خاضه ضد الإمام الغزالي (٤٥١ - ٥٠٦هـ/ ١٠٥٩ - ١١١٢م) الذي أنكر حتمية السببية واطرادها في كتابه الشهير (تهافت الفلاسفة)^(١).

فابن رشد يعترف بأن «لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد، لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعاً: بإرادتنا، وموافقة الأفعال التي من خارج لها». وهذه الأفعال التي من خارج، أي الظروف الموضوعية، «هي المعبر عنها بقدر الله»^(٢). بل لقد أبصر ابن رشد أثر هذه الظروف الموضوعية الخارجية في تكوين الإرادة الحرة المنبئة من داخل الإنسان المريد، وقال: إنها «هي السبب في أن نريد أحد المتقابلين. فإن الإرادة إنما هي شوق يحدث لنا عن تخيل ما، أو تصديق بشيء، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا، بل هو شيء يعرض لنا من الأمور التي من خارج»^(٣). وهو رأى قد مال بموقفه كثيراً نحو القول بالتحتمية الناتجة عن الطبيعة والظروف المحيطة بالإنسان؛ لأنه إذا كانت الظروف الطبيعية والموضوعية هي الحكم في تحول الإرادة إلى واقع أو إعاقه هذه العملية، وإذا كانت هذه الظروف هي التي تشكل لنا الإرادة وتسبب «أن نريد أحد المتقابلين»، فإننا نكون إزاء نظرية عن «التحتمية» لا شك فيها ولا جدال.

(١) أبو حامد الغزالي (تهافت الفلاسفة) ص ٢٤ وما بعدها. ط. القاهرة سنة ١٩٠٣ م.

(٢) مناهج الأدلة. ص ٢٢٥، ٢٦.

(٣) المصدر السابق. ص ٢٢٦.

ولعل ذلك هو السر في مخالفة ابن رشد للمعتزلة، وإنكاره أن يسمى الإنسان «خالقاً» لأفعاله، وذلك عندما قال: «إننا نرى أن الاسم الخالق لا يشركه فيه المخلوق، لا باستعارة قريبة ولا بعيدة؛ إذ كان معنى الخالق هو المخترع للجواهر»^(١). كما سبق وأنكر موقف المجبرة الخالص، وكذلك موقف الأشعرين.

٦- المعتزلة

وإذا كنا نرى أن مدرسة المعتزلة - أصحاب العدل والتوحيد - هي أكثر مدارس الفكر العربي الإسلامي أصالة وتعبيراً - بواسطة المنهج العقلي - عن قضايا المجتمع الذي عاشوا فيه، فمما لا شك فيه أن توفية هذه المدرسة حقها من البحث والدرس إنما هو أمر خارج عن نطاق هذا البحث الخاص بحرية الإنسان. فقط نود - قبل الحديث عن رأى المعتزلة في الحرية - أن نورد بعض النقاط التي تلقى بعض الأضواء على الأهمية البالغة التي يتسم بها رأيهم في هذا الموضوع، وهي:

١ - أن رأى المعتزلة في الحرية الإنسانية قد صاغوه وتحدثوا عنه وأوسعوه بحثاً ودرساً وتحليلاً تحت أصل من أصول مذهبهم سموه «العدل»؛ لأنهم رأوا في «الجبر» نسبة «للجور» إلى الله؛ لأنه يحاسب ويثيب ويعاقب من لا ذنب له ولا فضل في معصية أو طاعة، وأن في حرية الإنسان وعسئلويته نفيًا لهذا «الجور» عن الله، وإثباتًا لما يجب أن يثبت له من «العدل»، وإذا كانوا قد عرفوا بأنهم (أصحاب العدل والتوحيد)، علمنا قدر هذا البحث في تفكيرهم.

٢ - أن المعتزلة قد عرفت لهم أصول خمسة هي أشبه ما تكون بالأعمدة الخمسة التي لا ينال شرف الانتساب إليهم إلا من قام فكره على أسسها وقواعدها، وهذه الأصول هي:

(أ) العدل.

(ب) والتوحيد.

(ج) والوعد والوعيد.

(د) والمتزلة بين المتزتين.

(١) المصدر السابق، ص ٢٣١.

(هـ) والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر : وإنه منذ عصر مفكرهم الكبير أبو الهذيل العلاف (١٣٥ - ٢٣٥ هـ / ٧٥٢ - ٨٤٩ م) قد تحدت لهم الأصول الخمسة ، وافق عليها الجميع جملة ، وإن كانت لهم حرية الاختلاف في التفاصيل^(١) . ولكننا إذا عرفنا أن السر في تسميتهم بأهل «العدل والتوحيد» إنما يرجع إلى انصواء ثلاثة من هذه الأصول - عملياً وموضوعياً - تحت أصل «العدل» وذلك بسبب من «أن النبوات والشرائع داخلان في العدل» ؛ لأنه كلام في أنه - تعالى - إذا علم أن صلاحنا في بعثة الرسل ، وأن نتعبد بالشرعة وجب أن يبعث وتتعبد ، ومن العدل ألا يخل بما هو واجب عليه . وكذلك فالوعد والوعيد داخل في العدل ؛ لأنه كلام في أنه - تعالى - إذا وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب فلا بد أن يفعل ولا يخلف في وعده ولا في وعيده ، ومن العدل ألا يخلف ولا يكذب ، وكذلك المنزلة بين المنزلتين داخل في باب العدل ؛ لأنه كلام في أن الله - تعالى - إذا علم أن صلاحنا في أن يتعبدنا بإجراء الأسماء والأحكام على المكلفين وجب أن يتعبدنا به ، ومن العدل ألا يخل بالواجب ، وكذا الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٢) . إذا عرفنا ذلك ظهرت لنا أهمية العدل وحديث الحرية في هذه المدرسة من مدارس التراث .

٣ - أن فكر المعتزلة عن العدل والحرية قد تمت صياغته وبلورته واستخلاصه من عدة روافد عربية إسلامية سابقة في الوجود على تبلور المعتزلة كمدرسة مستقلة تحت هذا الاسم ، من خلال صراع سياسي واجتماعي وفكري ضد الدولة الأموية ذات الطابع المحافظ في فكرها ، والنظام الملكي الوراثي ، والتي شابته الأفكار العنصرية الكثير من موافقها ونظيقاتها إزاء العناصر الأخرى التي تعربت حضارة ، وإن كانت قد انحدرت عرقياً من أصلا ب غير عربية ، وأن فكر المعتزلة هذا قد أدى دوراً أساسياً في إسقاط الأمويين والإتيان بسلطة العباسيين ، إلى حد أن «مذهب واصل ومذهب المعتزلة الأوائل كان هو المذهب الكلامي الرسمي للحركة العباسية»^(٣) ، وهو الأمر الذي جعل

(١) أبو معين النسفي (بحر الكلام) اللوحة ٣٤ . مخطوط ٥١٤ عقائد تيمور . دار الكتب المصرية .

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٢٥ . أما الحديث المفصل عن هذه الأصول الخمسة فليرجع إليه من يشاء في كتابنا (المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية) طبعة بيروت سنة ١٩٧٢ م . والقاهرة سنة ١٩٨٨ م .

(٣) الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام . الفصل السابع . ص ٥٨ - ٧١ .

لهذا الفكر المعتزلى حول الحرية الإنسانية أبعاداً كثيرة جعلته يتناول ويشتمل على ما هو أهم وأبعد من الجدل الفكرى المتخصص حول «حرية الفرد» وعلاقة «الخلق بالحق» كما صنعت بعض المدارس الفكرية الأخرى .

وإذا كانت هذه هى بعض النقاط التى تعطى المزيد من الأهمية لرأى المعتزلة فى الحرية، فإنه مما لا شك فيه أن الاستعراض - ولو السريع والموجز - لعناصر تصورهم لهذه القضية سيلفت أنظارنا إلى مقدار ما فى هذا التصور من عناصر ناضجة جداً، وقواعد فكرية ما زالت شديدة الصلاحية لأن ينطلق منها فكر متقدم عن الحرية والديمقراطية حتى فى عصرنا الحديث هذا الذى نعيش فيه . فماذا كان تصور المعتزلة لقضية حرية الإنسان؟!

أولاً: الإنسان خالق أفعاله

لقد حسم المعتزلة قضية العلاقة ما بين الإنسان والفعل الصادر عنه حسماً لم يتسم به فكر مدرسة من المدارس التى طرقت البحث فى هذا الموضوع، وفى خلال النصوص الكثيرة جداً، والتى نستطيع الالتقاء بها فى مؤلفاتهم ومصنفاتهم، فإننا نلمح مجموعة من القضايا والصيغات الفكرية والنظرية التى يؤدى بنا تتبعنا لها إلى الوصول إلى نقطة الحسم والفصل هذه، والتى تؤكد مسئولية الإنسان عن أفعاله، وصنعه لها، بل وخلقها لهذه الأفعال .

(أ) فهم قد اتفقوا جميعاً على أن أفعال الإنسان غير مخلوقة لله، «وأن من قال إن الله - سبحانه - خالقها ومحدثها، فقد عظم خطؤه»^(١) وذلك لأن هذه الأفعال متعلقة بالإنسان، فلا يصح أن تتعلق بالخالق؛ لأنه يستحيل أن يكون فعل واحد مقدوراً لقادرتين وصادراً عن فاعلتين .

(ب) كما اتفق جميع المعتزلة «على أن أفعال العباد من تصرفهم... حادثة من جهتهم»^(٢) وعلى أن الإنسان منا «محدث - (اسم فاعل) - وفاعل»^(٣) لما يصدر

(١) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . ج ٨ . ص ٤٣ ، ٤٤ . وشرح الأصول الخمسة . ص ٣٣٣ ، ٣٤٤ . والفصل فى الملل والأهواء والنحل . ج ٤ . ص ١٩٢ .

(٢) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . ج ٨ . ص ٣ .

(٣) المصدر السابق . ج ٨ . ص ١٤٩ .

عنه، وأن جهة تعلق هذه الأفعال بالناس إنما «هو الحدوث»^(١)؛ أى أن جهة التعلق ليست الكسب بالمعنى الذى تحدث عنه الأشاعرة، والذى سبقت إشارتنا إلى تفنيد كل من المعتزلة وابن رشد له، وحكمهم بأنه لفظ بلا مضمون.

(ج) كما رأى المعتزلة «أن العقلاء على اختلاف أحوالهم» يعترفون بأن الفاعل المختار إنما تأتى أفعاله «بحسب قصده ودواعيه» كما أنها تنتفى بحسب الكراهية لها والصوارف أو الموانع التى تمنع من مباشرتها^(٢)، وإذا كان وقوعها مشروطاً بقصد الفاعل ودواعيه إليها، وعدم وقوعها مشروطاً بكراهته لها والصوارف والموانع التى تصرفه عنها وتحول بينه وبينها، كانت لا محالة فعله هو لا فعل غيره من الفاعلين.

(د) أن المعتزلة - على عكس الكثيرين من الذين خاضوا فى هذا المبحث - قد رأوا أن وصف الإنسان بأنه «فاعل» لأفعاله هذه، إنما هو وصف على جهة الحقيقة وليس على جهة المجاز، ورفضوا أن يكون ذلك أمراً خاصاً بالله - سبحانه - ولقد قالوا صراحة: إنه إذا سألنا سائل فقال: «أفتصفون غير الله بأنه فاعل على الحقيقة؟» قيل له: نعم^(٣)، وإن فعله الحر هذا لا يقتصر فقط على الإرادة، على النحو الذى رآه ابن رشد - كما قدمنا - أو على النحو الذى رآه بعض الذين قالوا «بالطبع» من المعتزلة كالجاحظ مثلاً، بل لقد رأى جمهور المعتزلة «أن العبد يفعل الإرادة والمراد وسائر ما يحل فى جوارحه من الأكوان والاعتمادات وغيرهما، وأن المتولد - (الفعل غير المباشر) - هو من فعل الإنسان حل فى بعضه أو فى غيره»^(٤) كما رأوا «أن أفعال الجوارح من الحركات والاعتمادات والتأليف والآلام والأصوات وما شابهها: جميعاً داخلية فى نطاق «ما يقدر عليه الإنسان ويفعله» تماماً» كما نقدر على أفعال القلوب كالفكر والإرادة والاعتقاد^(٥).

(١) شرح الأصول الخمسة. ص ٣٠٤، ٣٣٣، ٣٤٠.

(٢) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل. ج ٧. ص ٨، ١٦، ١٨، ٢٥، ٤٣. وج ٥. ص ١٥، ١٧، ١٩.

٩٥. وشرح الأصول الخمسة. ص ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٤٠.

(٣) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل. ج ٢٠. القسم الثانى. ص ١٨٩.

(٤) المصدر السابق. ج ٩. ص ١٢.

(٥) المصدر السابق. ص ٩. ص ١٣.

(هـ) أن المعتزلة بعد أن رفضوا أن تكون أفعال الإنسان مخلوقة لله - سبحانه - لم يترحج بعضهم - كما صنع سواهم من الباحثين - من أن يصفوا الإنسان بأنه هو خالق هذه الأفعال ؛ وذلك لأن معنى الخلق عندهم هو «التقدير» ؛ ولهذا يقال : خلقت الأديم . وقال زهير :

ولأنت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى^(١)

كما استدلوا من القرآن على «أن العبد في الحقيقة يوصف بأنه يخلق ، بقوله تعالى : ﴿وَتَخْلُقُونَ أَفْكَاءَ﴾ [العنكبوت : ١٧] ، وقوله : ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون : ١٤] ، وقوله : ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ﴾ [المائدة : ١١٠] . . . وبينوا «أن التعلق بقوله تعالى : ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾ [فاطر : ٣] ، وقوله : ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾ [النحل : ١٧] لا يصح ؛ فهذا كلام من جهة العبارة ، فأما من جهة المعنى فلما يجب أن تبين أن العبد يحدث الشيء ، وأنه يصح أن يحدثه مقدوراً^(٢) . ثم بينوا السر في انصراف لفظ الخالق إلى الله - سبحانه - دون الإنسان ، وكيف أن السر في ذلك ليس قصوراً في صلاحيات الإنسان لأن تنطبق عليه صفات الخلق ومقوماته ، وإنما جرى ذلك «من جهة التعارف . . . كما لا يطلق قولنا (رب) إلا عليه» وإن «ذلك غير مانع من أن يجرى على غيره ، وإنما لم يجر إلا عليه ، مرسلاً ، للإيهام ، ولولاه كان لا يمتنع ذلك فيه» وذلك لأن معنى الخلق - كما قدمنا الإشارة لذلك - إنما هو وقوع الفعل «من فاعله مقدراً ، وأن العبد قد يحدث الفعل بمقدار ، كما أنه - تعالى - يحدث ذلك ، فيجب أن يوصف بهذا الوصف . فإذا ثبت ذلك ، وكان عندهم أن الحركة المكتسبة مخلوقة فيجب أن يكون لها خالق ، وخالقها قد يكون الإنسان ، كما أن خالق الحركة الضرورية هو الله - تعالى -»^(٣) .

وهذه القدرة التي أثبتتها المعتزلة للإنسان ، والتي تبلغ حد الخلق للأفعال ، إنما تؤهله

(١) شرح الأصول الخمسة . ص ٣٨٠ .

(٢) المغنى في أبواب التوحيد والعدل . ج ٨ . ص ١٦٣ .

(٣) المصدر السابق . ج ٨ . ص ٢٨٣ .

عندهم لإفناء الأفعال كذلك ، فهو يستطيع أن يفنى فعل الغير ، بل أن يفنى فعل الله ، «ذلك أن الواحد منا يجوز أن يفنى فعل الله - تعالى - الذي هو القدرة بفناء الحياة ، بأن يقتل نفسه . . . ويجوز أن يبطل فعل الغير للسكون بتحريك المحل . . .»^(١) .

بل لقد بلغت الجراءة الفكرية بالمعتزلة إلى الحد الذي أجازوا فيه وصف الإنسان بالاختراع ، بالمعنى الذى كان مستخدماً فى أبحاث العلوم الإلهية فى ذلك الحين ، وقالوا : «إن كون القديم مخترعاً ومحدثاً لم يثبت أنه مما يختص به ولا يشركه فيه» وראوا أن فى الحكم للإنسان بإحداث أفعاله السبيل الوحيد للتوصل «إلى معرفة الله أصلاً . . . وهذا يستلزم ما تعلقوا (أى خصوم المعتزلة) به ، وما يهدون به من أن حقيقة الاختراع إذا كانت حقيقة واحدة فلا يصح أن يخترع العبد الشيء إلا ويجب أن يجوز أن يخترع كل شيء بعد ، ولأن حقيقة المقدور حقيقة واحدة ، ولا يجب إذا قدر العبد على شيء أن يكون قادراً على كل شيء»^(٢) ، وفى ذلك من الجراءة الفكرية والعمق فى البحث ما يؤهل هذا الفكر الذى صاغه المعتزلة - حول حرية الإنسان - لأن يكون خلفية فكرية بالغة الغنى والدسامة لأعمق الأفكار وأكثرها تقدماً حول حرية الإنسان فى عصرنا الحديث .

ثانياً ، ماذا لله ؟

ونحن نعتقد أنه بعد هذا الحديث الجريء الذى ساقه المعتزلة تدليلاً وتأكيذاً على حرية الإنسان واختياره - والذى أشرنا إلى بعضه هنا - لا بد لنا من أن نتبع ذلك بالإشارة إلى أن جراءة المعتزلة هذه لا تعنى أنهم قد أساءوا الأدب فى حق الذات الإلهية ، أو اعتدوا على نطاق الحرية التى يتصف بها الله - سبحانه وتعالى - أو قللوا من اتساع دائرة الأشياء التى لا يقدر على خلقها سواه ؛ ذلك لأن المعتزلة كانوا دائماً يفرقون بين نوعين من القدرة والقادرين ، قدرة الذات الإلهية ، وقدرة الإنسان التى هى أثر من آثار خلق الله ، كما كانوا يحترزون عن الخلط ، فيسمون الله - سبحانه - «القادر بنفسه»^(٣) ، ويسمون الإنسان «القادر بقدرة»^(٤) ، أى القادر بقدرة مخلوقة وحادثة فيه ،

(١) المصدر السابق ، ج ٨ ، ص ٢٨٨ .

(٢) المصدر السابق ج ٨ ، ص ٢٦٨ .

(٣) المصدر السابق ، ج ٨ ، ص ١٤٣ .

(٤) المصدر السابق ، ج ٨ ، ص ٢٩٥ .

كما رأوا أنه «لا يصح أن يكون فاعل الأجسام إلا قديماً إلهياً»^(١). ونحن نستطيع أن نقول إنهم جعلوا خلق الأجسام والجواهر من قبل الله، بينما تشكيل هذه الأجسام والمواد الأصلية وإعادة صياغتها إنما هو من خلق الإنسان، وعلى الجملة، فإنهم قد نسبوا إلى خلق الله كل ما هو خارج عن نطاق الممكن بالنسبة لقدرات الإنسان. ومن بين الأمثلة العديدة التي ساقوها توضيحاً لهذه القضية قولهم وهم يتحدثون عن المقصود من قوله - سبحانه -: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ وَمِنْ أَصْوَابِهَا وَأَوْبَارُهَا وَأَشْعَارُهَا أَثَاءًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ﴾ (٨٦) وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظِلَالًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيَكُمُ الْحَرَّ وَسَرَابِيلَ تَقِيَكُمُ الْبَأْسَ كَذَلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ (٨٧)﴾ [النحل: ٨٠ - ٨١]، قالوا: «إن الله، سبحانه، أوجد الأصل الذي نقل وصنع وعمل من هذه التي نسبها إليه من الجلود والكرسف (القطن) والصوف والحديد، والعباد فعلوا الحدث الذي صرفوها به وأحدثوه فيها من عملها ونسجها وصناعتها وغزليها بالأكف والأدوات التي جعلت لهم، والاستطاعة التي ركبت فيهم، فالتأم في ذلك: جلود، وأيد، وحركات، فكان الله - عز وجل - الخالق للأيدى والجلود، وكان العباد الفاعلين للحركات الصانعين لتلك المصنوعات. كذلك الله - سبحانه - خلق الحجارة والطين، والعباد بنوا الدور وشيدوا ما بنوا من القصور، فاجتمعت في ذلك الحجارة والأكف العمالة والحركات التي دبرت لها الحجارات، فكان الله - جل ثناؤه - خالق الأيدى والصخور، والعباد أحدثوا الحركات وبنوا الدور. . . ففي هذا أبين الفرق بين أفعال المخلوقين وبين أفعال رب العالمين، فما كان من فعل الله فليس من أفعال العباد، وما كان من أفعال العباد فليس من أفعال ذي العزة والآية»^(٢). أي أن أهل العدل والتوحيد - كما أجادوا عرض الأبعاد التي تتصف بها حرية الإنسان - قد أجادوا تحديد ما لله وما للإنسان في هذا الميدان.

(١) المصدر السابق. ج ٨. ص ١٤٣.

(٢) يحيى بن الحسين بن القاسم الرمي (الرد على محمد ابن الحنفية). النسخة ٢٤٤. مخطوط مصور ٢٩٠٩٥ ب. دار الكتب المصرية [ولقد حققناه ونشرناه ضمن [رسائل العدل والتوحيد] طبعة دار الشروق سنة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.

ثالثاً: تأثير الظروف الخارجية

وكذلك فإننا نجد المعتزلة غير غافلين أو مغفلين لأثر الظروف الموضوعية التي تحيط بالإنسان المختار المرید القادر المستطیع الخالق لما يأتي به من أفعال، فليس هذا الإنسان في فراغ، كما أن حريته هذه ليست مطلقة إلى الحد الذي تمتنع فيه عنه كل القيود والحدود والالزامات. فهم يتحدثون عن «الداعي القوي الذي يبلغ بالقادر أن يكون ملجأ»^(١)، أي الظروف الخارجية القوية التي يبلغ من قوة دعوتها الإنسان إلى الفعل أو الترك حداً يجعله ملجأً إلى هذا الفعل أو الترك. ولكنهم لا يخرجون فعل الملجأ عن أن يكون من كسبه وإحداثه؛ لأنه مسبب عن قدرته متعلق باختياره، وليست قوة الدواعي هي التي أوجدت هذا الفعل، بدليل أن قوة الدواعي لا يمكنها أن تجعل الإنسان غير القادر بحيث يوجد الفعل الذي تتطلبه هذه الدواعي.

وهذا التقدير - غير المبالغ فيه - الذي أعطاه المعتزلة لأثر الدواعي التي يلجأ من أجلها الإنسان إلى الفعل أو الترك، لا يعني أنهم يسوون بين الملجأ وغير الملجأ، إذ قد رأوا أن هناك اختلافاً بينهما من بعض الوجوه^(٢).

كما رأيت المعتزلة أنه قد توجد ظروف خارجة عن نطاق الإنسان تضطره إلى فعل ما لا يريد، وفي هذه الحالة، فإن حكمه يفارق حكم الإنسان المختار، ويخرج بذلك من نطاق الكسب، كما لا يلحقه مدح أو ذم على ما يضطر إليه من أفعال. وفي حكم المضطر يكون الممنوع قسراً - بسبب ظروف خارجة عن نطاقه - من فعل ما يريد.

وشيء آخر يدخل في نطاق الظروف الموضوعية الخارجة عن صنع الإنسان المختار، وهو ما يسميه المعتزلة بـ «اللطيف»، ولكن وظيفته التقريب من الطاعة والمساعدة على إتيان الأفعال الحسنة فقط، إذ «هو الذي يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي إلى الإلحاء، أي: الاضطراب، كبعثة الأنبياء، فإننا نعلم بالضرورة أن الناس معها أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية»^(٣)، وهذا اللطيف وإن جعل الإنسان أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية، إلا أنه لا يعتبر تمكيناً للإنسان من الطاعة، بل هو

(١) المغنى في أبواب التوحيد والعدل: ج ٨، ص ١٦٦.

(٢) المصدر السابق: ج ٨، ص ١٦٦، ج ٩، ص ٣٥، ج ١٢، ص ٣١٧.

(٣) كشف اصطلاحات الفنون: ص ١٢٩٩.

مجرد «حادث مخصوص يقتضى المكلف اختيار إحداث أمر مخصوص»^(١) . و «هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح ، أو ما يكون عنده أقرب» إلى ذلك^(٢) . فهو - فى أى الحالات - لا يخرج الإنسان عن خاصية الاختيار ، ومن ثم لا يخرج الفعل عن أن يكون مكتسباً ومحدثاً ومتعلقاً بقدرة الإنسان .

ولعل الذى دفع المعتزلة إلى هذا الموقف المتميز - والممتاز أيضاً ، إلى جانب حرية الإنسان واختياره ، وقدرته واستطاعته وخلقه لأفعاله - إنما كان هو المنهج العقلى الذى امتازوا بسلوكه طريقاً فى البحث والدرس والجدل والنقاش ، وأيضاً تلك الرؤية المتميزة التى أعانهم المنهج العقلى على أن يروا فى ضوئها تعاليم الإسلام وآيات القرآن ، وهو الموقف الذى جعلهم يؤمنون «بمسئولية الإنسان» ، أو بحرية الإرادة الإنسانية^(٣) ، ويقررون أن المصير النهائى للإنسان إنما هو من صنعه هو نفسه .



رابعاً: حرية المجتمع

ونحن لا ننكر أن هناك خطأ شائعاً فى أذهان كثير من مثقفينا ودارسينا حول أبعاد فكرة الحرية الإنسانية كما تصورها أهل العدل والتوحيد ، وأن الكثيرين من هؤلاء المثقفين يحسبون - بسبب عن طابع الدراسات القليلة التى تناولت هذه القضية - أن المعتزلة قد تناولتها على المستوى الفردى ، وفى النطاق الذى لا يتجاوز حرية الفرد واختياره ، وأن البعد السياسى - فضلاً عن الاجتماعى - قد غاباً تماماً عن هذه الأبحاث التى خلفها لنا أهل العدل والتوحيد .

ونحن نعتقد اعتقاداً جازماً بخطأ هذا التصور ، وقصوره عن الإحاطة بجانب هام من هذه القضية ، إن لم يكن بأهم جوانب هذا الموضوع ؛ ذلك لأن البعد السياسى والاجتماعى لفكرة الحرية الإنسانية عند المعتزلة هما حقيقتان قائمتان فى فكرهم وأبحاثهم ، ولا يعيب هذا الجانب من تراثهم أننا لم نلق عليه الأضواء الكاشفة والكافية حتى الآن .

(١) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، ج ١٣ ، ص ٩٢ .

(٢) شرح الأصول الخمسة ، ص ٥١٩ .

(٣) الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام ، الفصل السابع - ص ٥٨ - ٧١ .

بل إن المنهج العلمي في دراسة أية نظرية من النظريات ، وعند أى مفكر من المفكرين ، لا بد له من أن يقودنا كي نلمس الصلات المتشابكة والمعقدة بين هذه النظرية وذلك المفكر وبين عصره ومجتمعه والجذور التي أنبتت هذا المفكر وصاغت هذه الأفكار ، ومن ثم فإن الاستنتاج الأولي والسابق للدراسة ولاستقراء التصوص واختبار المواقف ، إنما هو كفيل بأن يشككنا في صحة هذا الفهم الشائع الذي يحاول أصحابه - عمداً أو عفواً - أن يطمسوا الأبعاد السياسية والاجتماعية لفكرة الحرية الإنسانية عند أهل العدل والتوحيد ، وإذا كان الأمر كذلك ، فلا بد لنا من وقفة قصيرة نجلو غموض هذا الموضوع :

(أ) البعد السياسي للحرية

وهو قسمة بارزة من قسمات فكر أهل العدل والتوحيد الخاص بحرية الإنسان واختياره ، نستطيع أن نلمسه ونضع أيدينا عليه أينما يمتنا وجهنا شطر أى جانب من جوانب هذا التراث .

« فإذا كانت أفكار المعتزلة ومذهب وأصل بن عطاء - وفي مقدمتها فكرة الاختيار - قد أدت دوراً كبيراً في الصراع السياسي الذي دار ضد الدولة الأموية ، والذي انتهى بإسقاطها ، وإذا كانت هذه الأفكار قد مثلت المذهب الفكري للدولة العباسية الشابة كما - سبقت إشارتنا إلى ذلك - فإن هذا ، ولا شك ، بعد سياسي لهذه الفكرة يستعصى على الإنكار .

« وإذا كان الخليفة العباسي المأمون هو من أبرز من وصل إلى منصب الخلافة وهو يدين بفكر أهل العدل والتوحيد ، فإنه عندما يرى في فكر « المرجئة » الذين يجيزون إمامة « الفاسق » ، ويفصلون ما بين « الموقف الفكري » وبين « الموقف العملي » ، عندما يرى في هذا الفكر مناخاً سياسياً للنظام الملكي الوراثي ، فيقول « إن الإرجاء دين الملوك » فإنه إنما يعطى - ضمناً - طابعاً سياسياً مضاداً لفكر المعتزلة في الحرية الإنسانية ، والذي كان بالتالي متناقضاً مع نظم هؤلاء « الملوك » ، وليس معنى قوله المأمون هذه أن الإرجاء « مذهب التسامح » كما فهم - خطأ - بعض الباحثين^(١) .

(١) النظريات السياسية الإسلامية . ص ٧١ .

* ولقد سبق وأشرنا إلى أن معاوية بن أبي سفيان قد كان أول من قال بالجبر، ثم فشا ذلك في ملوك بني أمية، مما يعطى هذه النظرية بعدها السياسى، ومن ثم يعطى نقيضها وضدها وهى فكرة الحرية والاختيار بعدها السياسى الواضح، وهو بعد «لم تثمره فقط نشأة هذه الأفكار فى الصراع ضد الأمويين، بل إن الرعيل الأول للمعتزلة، وأصحاب الروافد الأولى التى استمد منها المعتزلة أفكارهم إنما كانوا ثواراً حملوا السلاح وأشعلوا الثورات ضد الأمويين، بل إن هناك أصلاً من أصول المعتزلة الخمسة، وهو «المنزلة بين المنزلتين» نجده إنما صيغ فى خضم الثورات العديدة التى اشتعلت ضد الأمويين، وخاصة زمن الثورة التى قام بها «الخوارج الأزارقة»، والتى احتدم الصراع الفكرى بسببها حول الموقف من الأمويين، أكفارهم كما قال الخوارج؟ أم منافقون كما قال الحسن البصرى؟ أم فسقة كما قال واصل بن عطاء؟^(١). ولقد استهدف المعتزلة منه سيادة الموقف الفكرى الذى يصم الأمويين بوصفة الفسق، ويحكم عليهم بالخلود فى النار، وكذلك الشأن مع الأصل الخامس من أصولهم الفكرية، وهو «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، والذى «يرر الثورة»^(٢) والخروج على سلطة الظلمة والعلفاعة من الحكام.

فإذا علمنا أن هذين الأصلين إنما هما من الأصول الفكرية التى تنضوى تحت أصل «العدل» الذى هو ميدان البحث فى الحرية الإنسانية، ظهرت الصلات الوثيقة بين فكرة الحرية والاختيار وبين السياسة والشئون العامة لجماهير الناس.

بل نعتقد ظل فكر «الثورة» هذا حياً فى تراث المعتزلة حتى بعد أن دانت دولة الأمويين، إذ تراهم قد شاركوا فى ثورات عدة زمن حكم بنى العباس، وما هو الجاحظ يجرى فى كتابه (الحيوان) حواراً بين بطلين يتصغر فيه لذلك الذى يدافع عن الثورة والشوار، فيقول: «إن رجلاً قال لصاحب له: أبوك الذى جهل قدره، وتعدى طوره، فشق العصا، وفارق الجماعة، لا جرم قد هزم ثم أسر ثم قتل ثم صلب!»، فقال له صاحبه: دعنى من ذكر هزيمة أبى، ومن أسره وقتله وصلبه، أبوك، هل حدث نفسه بشيء من هذا قط؟^(٣).

(١) تاريخ الجهمية والمعتزلة، ص ٤٣. ويوليوس فلهوزن (الخوارج والشيعة) ص ٨٥، ٨٦، ٩٨، ١٠٣، ١٠٦، ١٠٧، ١٣٠. ترجمة د. عبد الرحمن بدوى، ط. القاهرة سنة ١٩٥٨ م. وشرح الأصول الخمسة، ص ١٤١. وبحوث فى المعتزلة، ص ١٨٠ والانتصار، ص ٥١، ١٦٥ - ١٦٧.

(٢) الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، الفصل السابع، ص ٥٨ - ٧١.

(٣) الحيوان، ج ٢ ص ١٠١، تحقيق عبد السلام هارون، ط. القاهرة، مصطفى البابى الحلبي.

فالفكر الذى يقرر للإنسان «حرية فى الثورة» - حتى على الذين سموا أنفسهم بأهل «السنة والجماعة والحق» (الأمويون)، هو بلا جدال ذو بعد سياسى غير منكور.

✽ وغيلان الدمشقى - الذى تنسب إليه إحدى فرق أصحاب العدل والتوحيد، وهو من الطبقة الرابعة فى ترتيب رجالاتهم - هو الذى يكتب إلى عمر بن عبد العزيز (٩٩-١٠٢هـ / ٧١٧-٧٢٠م) يعنفه عندما توههم فى موقفه بوادى التهاون مع أفراد أسرته، فيكتب إليه عمر قائلاً: «أعنى على ما أنا فيه»، فيعاونته، ويتولى بيع الثروات المصادرة من الأسرة الحاكمة فى مزاد علنى، ينادى فيه الجماهير فيقول: «تعالوا إلى متاع الخونة، تعالوا إلى متاع الظلمة، تعالوا إلى متاع من خلف الرسول فى أمته بغير سنته وسيرته». بل لقد دفع غيلان حياته ثمناً لهذا الموقف السياسى الثورى عندما تولى «هشام بن عبد الملك» (١٠٦-١٢٦هـ / ٧٢٤-٧٤٣م) الحكم، وكان قد مر به وسمع نداءه، فوصلبه على باب دمشق، ثم قطع يديه ورجليه، ثم قطع لسانه بعد أن خاطب الناس من فوق صليبه بكلام «بكى الناس، ونهبهم على ما كانوا عنه غافلين» حسب تعبير حاشية هشام ومستشاريه^(١).

✽ كما أننا نعلم أن فى فكر أصحاب العدل والتوحيد حديثاً كثيراً - وإن يكن متناثراً - عن «الجماعية»، وضد «الفردية» بالمعنى الحديث، فلقد قالوا: إن «حاجة بعض الناس إلى بعض صفة لازمة فى طبائعهم، وخلقة قائمة فى جواهرهم وثابتة لا تزالهم»^(٢)، ومن أجل ذلك فإنه لا مكان للتفرد ومحاولة الاستبداد بكل الأمور وتعدى حدود التخصص والاختصاص، وإن «من أراد أن يعلم كل شئ فينبغى لأهله أن يداووه؟! فإن ذلك إنما تصور له بشئ اعتراه»^(٣)، وإن نفع الغير هو أفضل من العبادة، لأن العبادة «لا تعدو قمم رؤوس العابدين، بينما أثر الأعمال العامة يخص ويعم»، وإن العبادة لا تدله ولا تورث البكّة إلا لمن أثر الوحدة وترك معاملة الناس»^(٤).

وإن الفعل إنما يوصف بأنه عدل وحكمة إذا تعلق بالآخرين «وأما ما يفعله الفاعل منا بنفسه لمنفعة أو دفع مضرة، فإنه لا يوصف بذلك»^(٥). وإن «العدل هو توفير حق الغير واستيفاء الحق منه»^(٦).

(١) المنية والأمل، ص ١٦، ١٧.

(٢) الحيوان، ج ١، ص ٤٢.

(٣) المصدر السابق، ج ١، ص ٥٩.

(٤) الجاحظ (البيان والتبيين) ج ٢، ص ٣٤٩، ٣٥٠. تحقيق عبد السلام هارون. ط ١. القاهرة سنة ١٩٤٩م.

(٥) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج ٢، القسم الأول، ص ٤٨.

(٦) شرح الأصول الخمسة، ص ٣٠١.

وإنه إذا جاز للإنسان أن يفعل الضرر تحت إكراه الحاكم الظالم مثلاً، فإن جواز ذلك مشروط بألا يكون في ذلك «ما يتعدى ضرره إلى الغير وذلك نحو قتل الغير وما شاكل ذلك، فإن ما هذا سبيله لا يتغير بالإكراه، بل يلزم المكروه (بفتح الراء) أن يضع مع نفسه أن عقاب الله - تعالى - أعظم من عقاب هذا المكروه (بكسر الراء)، فلو أقدمت على ما يكرهني عليه استحققت عقوبة أشد من هذا»^(١). ونحو ذلك كثير من الصياغات الفكرية التي تؤكد نعمة الجماعة، والتي توحى بأن فكر هذه المدرسة عن الحرية والاختيار لم يكن أبداً قاصراً على المعنى الفردي أو التأملى، بل لقد اتضحت تماماً قسمته العامة والسياسية التي تشمل المجموع.

* كما نعلم أن المعتزلة قد رأوا - دائماً - أن مسئولية جهاز الدولة عن تنفيذ العدالة إنما هي مسئولية جماعية، وعندما أراد الخليفة العباسى أبو جعفر المنصور (١٣٧ - ١٥٩هـ / ٧٥٤ - ٧٧٥م) أن يتنصل من المسئولية عن ظلم عماله وولاته أمام المفكر المعتزلى عمرو بن عبيد (٨٠ - ١١٤هـ / ٦٩٩ - ٧٦١م) قائلاً: «إنا نكتب إليهم فى الطوامير (الصحف) نأمرهم بالعمل بالكتاب والسنة، فإن لم يفعلوا فما عسى أن نصنع؟! فقال له (عمرو بن عبيد): مثل أذن القارة يكفيك من الطوامير. (أى قصاصة ورق). الله!! نكتب إليهم فى حاجة نفسك فينفذونها، ونكتب إليهم فى حاجة الله فلا ينفذونها، إنك - والله - لو لم ترض من عمالك إلا بالعدل، إذن لتقرب إليك به من لانية له فيه»^(٢). وهو موقف يؤكد عموم المسئولية وتربطها، ومن ثم البعد السياسى لفكرة الحرية والاختيار عند أصحاب العدل والتوحيد.

* على أن قمة البعد السياسى لفكرة المعتزلة عن الحرية والاختيار إنما تتجلى فى موقفهم من قضية الإمامة.

والصراع - الفكرى والعملى - الذى دار بين المسلمين حول قضية الإمامة هو أقدم صراع، وأول خلاف حدث بين العرب المسلمين بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام^(٣). وفى هذا الصراع انقسم المسلمون إلى معسكرات أساسية ثلاثة:

(١) المصدر السابق. ص ٣٣٠.

(٢) أمالى المرتضى. القسم الأول. ص ١٧٥.

(٣) مقالات الإسلاميين. ج ١. ص ٢.

١- معسكر الذين يرون أن الرسول قد أوصى بالإمامة لعلي بن أبي طالب، وأن الوصية قد استمرت في أولاده وأحفاده، وأن طريق الإمامة والسلطة إنما هي الوصية، ولا دخل في ذلك لإرادات الناس، وأن الإمام إنما هو حجة على الناس، ومعصوم من الخطأ، وأنه مصدر التشريع في أمور الدنيا والدين، وحول هذا المفهوم - القريب جداً من نظرية التفويض الإلهي الإقطاعية - التقت كثير من فرق الشيعة وغلاتها، مع اختلاف في التفاصيل، وتفرقت وتحزبت سببتهما العصبية والسلالات التي انحدرت من أبناء علي بن أبي طالب الثلاثة: الحسن، والحسين، ومحمد ابن الحنفية.

ولقد أنكر المعتزلة هذا الفكر وحاربوا هذا المفهوم.

٢- معسكر الذين يجوزون إمامة الفاسق مرتكب الذنوب الكبائر، متى تغلب على السلطة واغتصب السلطان، وجسيع أصحاب هذا الرأي قد ناصروا الدولة الأموية والكثير من النظم الجائرة التي شهدتها تاريخ العرب المسلمين، أو على الأقل غضضوا الطرف عن مظالمها، ولم يشتركوا في الصراع الذي شهدته المجتمع ضدها، ولقد عرف أصحاب هذا الموقف «بالرجئة»، الذين قال شاعرهم مصوراً هذا الموقف السلبي الذي وقفوه:

| | |
|-----------------------------|---|
| يا هند فاستمعي لي إن سيرتنا | أن نعبد الله لم نشرك به أحدا |
| نرجى الأمور إذا كانت مشبهة | ونصدق القول فيمن جار أو عندا |
| المسلمون على الإسلام كلهم | والمشركون استروا في دينهم قددا ^(١) |

والمعتزلة يرفضون هذا الرأي، ويسمون أصحاب هذا الموقف أهل «الحشو الذين يعتقدون أن الفاسق إذا تغلب على الأمر صار إماماً، وصار أحق بالأمر، ويزعمون فيمن يخرج بعدهم أنه خارجي، وإن كان قد بلغ الغاية في الفضل»^(٢).

٣- المعسكر المتوسط بين هذين المعسكرين، والذي يرفض أصحابه اتخاذ النسب سبيلاً للإمامة، ويرون في الاختيار والبيعة الطريق لتنصيبه، كما يتمسكون باشتراط الكفاءة والأهلية فيمن يولّى هذا المنصب الهام. وفي إطار هذا المعسكر تلتفت فرق الخوارج، وكذلك المعتزلة، أهل العدل والتوحيد.

(١) النظريات السياسية الإسلامية. ص ٧١.

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل. ج ٢٠. القسم الثاني. ص ١٥٠.

أما علاقة فكر المعتزلة حول الإمامة بزاوية البعد السياسى لفكرة الحرية والاختيار عندهم، والذي هو موضوع حديثنا هنا، فإنها يمكن أن تتضح لنا بجلاء أكبر إذا نحن قدمنا حولها عدداً من الإشارات فى مجموعة من النقاط، مثل:

(أ) إن المعتزلة قد رفضوا فكرة النص والوصية فى موضوع الإمامة، وتمسكوا بفكرة الاختيار. وإذا كانوا قد رفضوا النص والوصية بشكل مطلق، وآمنوا بالاختيار دائماً، فإنهم قد رأوا أن «الطريق إلى الاختيار يختلف»^(١) باختلاف الزمان والمكان، وأنه أمر قائم على الاجتهاد، وأن هذا الاختلاف والتطور إنما يصيب ويتناول شروط الإمام، كما يتناول صفات الذين يعتقدون له البيعة ويختارونه نيابة عن جمهور الناس، إذ «أن الفضل المعتبر فى هذا الباب يختلف حاله بالاجتهاد؛ لأنه مبنى على غلبة الظن وعلى الأمارات اللتين تحصلان للعاقل، ولا يمتنع أن يختلف حال العاقلين فى ذلك، كما لا يمتنع أن تختلف أحوال الفضلاء فى ظهور أمارات فضلهم، ولا يمتنع أن يكون للأوقات وامتدادها تأثير فى هذا الباب»^(٢).

(ب) إن الإمام خازم للأمة، وفى حكم الوكيل عنها، والمكلف من قبلها بأداء مهام وظيفته؛ ولذلك فإنه ملزم بقبول الإمامة، ولا يستطيع رفض قبولها إذا اختير لها، كما يلزمه الثبات عليها بمجرد العقد له^(٣)، فهى بهذا المفهوم تكليف لا تشريف، وأنه فى منصبه وسلطانه لا يستند إلى سلطة غيبية تزكية، أو تفويض إلهى - على نحو ما عرفت - بالنظم الإقطاعية - بل «يستند إلى جماعة المسلمين الذين لهم إقامته»^(٤) والذين لهم تنبيهه إلى الخطأ، والعدول به إلى الصواب، وكذلك عزله، وأن ذلك من سلطات الأمة بواسطة الجماعة المتخصصة لذلك من ذوى المعرفة بالمصلحة العامة والعلماء^(٥). أى أن طاعة الإمام إنما هى مشروطة بالعدل بين الناس «ولسنا نجعله إمامنا من حيث يتبع فى كل شىء، بل نقول فيه مثل الذى روى عن أبى بكر، أنه قال: «أطيعونى ما أطعت الله، فإن عصيت الله فلا طاعة لى عليكم»^(٦).

(١) المصدر السابق، ج ٢٠ القسم الثانى، ص ٢٣، والقسم الأول، ص ١٠٠، ١١١، ٢٥٠. وشرح الأصول الخمسة، ص ٧٥٣، ٧٥٤.

(٢) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج ٢٠ القسم الأول، ص ٢٣٢.

(٣) المصدر السابق، ج ٢٠، القسم الأول، ص ٤٦، ٥٢، ٥٣.

(٤) المصدر السابق، ج ٢٠، القسم الثانى، ص ١٦٦.

(٥) المصدر السابق، ج ٢٠، القسم الأول، ص ٨٤، ٩٦، ٢٠٧، و ج ٥١، ص ٢٥٢، ٢٥٣.

(٦) المصدر السابق، ج ٢٠، القسم الأول، ص ٩٠.

(ج) إن المعتزلة وإن لم يشترطوا في عقد البيعة للإمام حصولها من جميع أفراد الأمة - وذلك مستحيل الحدوث - ولا من أغليبتها العددية - بسبب من ظروف العصر وطبيعته - فإنهم قد اشترطوا حدوث البيعة من الذين يستطيعون بجدارة أن يتحدثوا باسم الأمة ونياية عنها، بحيث تكون لهم «صفة مخصوصة» تجعل منهم «جماعة محقة»، لا تقول بمذهب تفضل به، ولا يظهر عنها ما يفسق به، ويكون فيهم «أمانة، وديانة، ومعرفة»، «وأن يكونوا ممن يعرف الفرق بين من يصلح للإمامة ومن لا يصلح لها» وأن يكونوا «ممن يعتمد عليه»^(١).

بل إن هذه الصفات التي اشترطوها في الذين يعتقدون - باسم الأمة - البيعة للإمام، لم تجعلهم يكتفون بذلك ويطمئنون له كل الاطمئنان، بل لقد اشترطوا لذلك «رضا الجماعة» وكذلك «الرضا والانقياد، وإظهار ذلك»، لا مجرد شكلية البيعة والعقد، كما طلبوا من العاقدين أن يستشيروا «سائر المسلمين»^(٢) حتى تصح البيعة والاختيار للإمام الجديد.

(د) إنه بالنسبة لقضية العلاقة بين قبيلة قريش وبين الإمامة، وهل يصح اختيار إمام غير قرشي، نجد الكثير من المعتزلة - مثلهم في ذلك مثل الخوارج - لم يشترطوا أن يكون الإمام قرشياً^(٣). وأما من مال من المعتزلة مع القائلين بأفضلية القرشيين في هذا المقام، فلقد وضع لهذا الأمر تحفظات هامة نستطيع إجمالها فيما يلي:

- أنهم اشترطوا أن يكون القرشي مستوفياً لشروط الإمامة، ولم يعتبروا نسبه القرشي كافياً وبدلاً عن هذه الشروط، ومن ثم أسقطوا هذا التفضيل للقرشي إذا لم يوجد في قريش من تتوفر فيه شروطها^(٤).

- أنهم - وذلك هو الأهم - لم يعتبروا أن مؤهلات القرشي التي تفضله على غيره هي النسب والانتساب للقبيلة، وإلا فلو كان النسب هو المعتبر في هذا المقام «لكان أولى بالإمامة فاطمة عليها السلام، وكان الحسن والحسين أولى بذلك من أمير المؤمنين

(١) المصدر السابق، ج ٢. القسم الأول. ص ٢٩٧، ٣١١، ٢٥٢، ٢٨١.

(٢) المصدر السابق، ج ٢. القسم الثاني، ص ٥. والقسم الأول، ص ٥١، ٢٦١.

(٣) مقالات الإسلاميين، ج ٢، ص ٤٦١.

(٤) المغنى في أبواب التوحيد والعدل، ج ٢. القسم الأول، ص ٢٢٨، ٣٣٩.

(على) ﷺ»^(١)، وهو ما لم يقل به أحد من أهل العدل والتوحيد، بل ولا من غيرهم من المسلمين، بل اعتدوا في ذلك بأسباب سياسية، في مقدمتها «أن الناس إلى الانقياد لهم أقرب»^(٢)، وهو أمر يتعلق بمجدي حرصهم على وحدة الأمة واتحاد إرادتها ومواقفها في مواجهة التحديات، ولقد بلغ من تعظيم المعتزلة لهذا الأمر حداً جعلهم يقدمون من يستطيع تحقيق ذلك للأمة على من هو أفضل منه في أمور الدين أو المعرفة مثلاً، «فمن يعرف أن انقياد الناس له أكثر، واستنابهم إليه أتم، وشكواهم إليه أعظم، فهو بالتقديم أحق من هو أفضل منه، إذا لم يكن هذا حاله، وإنما كان كذلك؛ لأن كونه أفضل ليس من الشرائط التي لا تنبئها، وإنما يقدم من هذا حاله لأمر يرجع إلى المصلحة، فإذا حصل في المفضول ما يزيد في هذا الغرض عن فضل الأفضل وجب تقديمه، لما يرجع في ذلك من اجتماع الكلمة، وارتفاع الاختلاف، وزوال الظلم، وظهور العدل، لأن كل من كان في هذه الأمور أقوى فهو بالتقديم أحق، ما لم يكن فيه إخلال بشرط لا بد منه»^(٣).

أى أن الهدف المبتغى من وراء ذلك إنما هو تقديم «الإنسان الحائز على ثقة أغلبية الناس»، فإذا لم يكن «نسبه» القرشي يحقق ذلك لم تعد له ميزة يحققها له هذا «النسب»، وإذا كان التقديم قريباً ومسبباً عن ثقة الأغلبية، كانت هذه القاعدة التي تحدث عنها المعتزلة من أكثر قواعدهم في الحرية والاختيار جدارة بالإبراز والتقديم؛ لعلاقتها الوثيقة بالفكر الشورى الديمقراطي، وسلطان الأغلبية، وقيمتها في عصرنا الحديث.

(هـ) إن هناك رأياً لأحد أئمة المعتزلة - وهو أبو بكر الأصم - يلقي ضوءاً شديداً على لون من الفهم لمهمة السلطة والدولة والإمام، كما يستطيع هذا الرأي أن يحظى بإعجاب الكثيرين منا في عصرنا الراهن، وهو الرأي المتعلق بإمكانية إلغاء السلطة والدولة والاستغناء عن الإمام، فلقد قال أبو بكر الأصم: إنه «لو أنصف الناس بعضهم بعضاً، وزال التظالم، وما يوجب إقامة الحد، لاستغنى الناس عن إمام»^(٤).

(١) المصدر السابق. ج ٢٠. القسم الأول. ص ٢٣٨.

(٢) المصدر السابق. ج ٢٠. القسم الأول. ص ٢٣٨.

(٣) المصدر السابق. ج ٢٠. القسم الأول. ص ٢٢٩.

(٤) المصدر السابق. ج ٢٠. القسم الأول. ص ٤٨.

ولعل الذى يعطى أهمية كبرى لهذا رأى هو أنه قد قيل فى مواجهة التيارات الفكرية الشيعية التى أوجبت قيام الإمام، بل وقالت إنه لا يخلو منه زمان؛ لأنه «عماد» الوجود و«قطبه» و«وتده»، حتى لقبوه «بحجة الزمان» و«القائم بالأمر»، وتحدثوا عن وجوب وجوده كما لو كان واجب الوجود لمجرد الوجود. فإذا جاء «الأصم» ليضع للإمام والسلطة اختصاصات هى: الإنصاف وإزالة المظالم ومنع ما تترتب عليه إقامة الحدود، وليقول إنه إذا تحققت هذه الأهداف استغنى الناس عن هذه السلطة وعن هذا الإمام، كان ذا نظرة أعمق فى فهم أهداف السلطة والسلطان، وأكثر من ذلك كان سابقاً بقرون عدة للفكر الاشتراكى العلمى الذى بشر بذبول جهاز الدولة وزواله، وحلول المؤسسات الاجتماعية الشعبية محله إذا ما زالت الصراعات والطبقات والتناقضات فى يوم مستقبل ومنتظر من حياة الإنسان.

ولعل هذا القدر أن يكون كافياً فى إبراز معالم البعد السياسى لفكرة الحرية والاختيار عند المعتزلة أصحاب العدل والتوحيد.



على أن هنالك تحفظاً قد يحلو للبعض أن يسوقه فى شكل اعتراض على حديثنا هذا عن البعد السياسى لفكرة الحرية والاختيار عند المعتزلة، وهو خاص بذلك السلوك الذى سلكه المعتزلة مع خصومهم الفكرين والسياسيين عندما دانت لهم السلطة، وجلس على كرسي الخلافة العباسية ثلاثة حلفاء يؤمنون بفكر العدل والتوحيد، وهم المأمون ١٩٨٦هـ / ٨١٣م)، والمعتصم (٢١٨هـ / ٨٣٣م)، والواثق (٢٢٨هـ / ٨٤٢م) فلقد امتحن الكثيرون من «أهل الحديث والأثر والفقهاء والنصوصيين» فى عهد المأمون عندما طلبت الدولة من الجميع أن يقولوا بأن القرآن مخلوق غير قديم، كما شابت تصرفات أحمد بن أبي دؤاد (١٦٠ - ٢٤٠هـ / ٧٧٦ - ٨٥٤م) الذى تولى منصب قاضى القضاة، ثم الوزارة، والذى جعل من الاعتزال مذهباً رسمياً معلناً للدولة العباسية، شابت تصرفاته الكثير من الشوائب التى لا تتفق مع الحرية وسلوك الساسة والمفكرين الأحرار.

وعلى الرغم من صدق هذا التحفظ، وصحة هذه الوقائع، ووجود ما يماثلها فى تاريخ المعتزلة عندما وصلوا إلى السلطة، إلا أننا نرى أن هذا التحفظ لا يرقى إلى حد الاعتراض على ما نحن بصده من الحديث؛ وذلك لأسباب عدة، أهمها:

١ - أننا يجب أن نفرق دائماً بين الفكر النقي والمتقدم وبين ما يشوب تطبيقاته من أخطاء، أو حتى جرائم ترتكب باسم ذلك الفكر وتلك النظريات. وقدماً قال الإمام على بن أبي طالب: «لا تعرف الحق بالرجال، ولكن اعرف الحق تعرف أهله»، أى أن المطلوب دائماً هو الحكم على هذه الأبنية الفكرية من خلال ما تستطيع تقديمه حرية الإنسان وتقدمه، لا من خلال ما يعثر تطبيقها من عثرات على يد بعض الناس، ولا من خلال السلوك الذى تأخذه على بعض من يرفع أعلام هذه النظريات.

٢ - أن موقف «ابن أبي دؤاد» هذا لم يكن محل رضاء من المعتزلة أنفسهم، فلقد وقف كثيرون منهم ضده، بل ودخلوا السجن فى سبيل معارضتهم لما يأتى به من تصرفات^(١). كما أننا نجد أبا محمد جعفر بن مبشر الثقفى (ت ٢٣٤هـ / ٨٤٨م) - وهو من أبرز أئمة المعتزلة فى عصره - يرفض التعاون مع «ابن أبي دؤاد»، الذى جاءه حاملاً عشرة آلاف درهم هدية له، فرفضها، بل ورفض أن يأذن لهذا الوزير بالدخول إلى مجلسه أو المثل بين يديه؟!^(٢).

٣ - أن هذه الصورة لم تكن هى القسمة البارزة للحياة السياسية - فيما يتعلق بالحریات - زمن سلطان أهل العدل والتوحيد، بل إن هذه الفترة بالذات كانت هى العصر الذهبى الذى ازدهرت فيه الحریات، وكثرت المناظرات، وتحولت المساجد ومجالس الخلفاء وبيوت السراة والعلماء إلى ندوات وحلقات بحث ودرس يتبارى فيها الجميع من مختلف الملل والنحل والمذاهب والاتجاهات.

٤ - أن «ابن أبي دؤاد» ليس هو النموذج الوحيد لرجل الدولة المعتزلى، فهناك كثيرون قد دانوا بالاعتزال، وأثر عنهم أنهم لم يجبروا الآخرين على اعتناق ما يعتقدون من أفكار، وها هو الصاحب بن عباد (٣٢٦ - ٣٨٥هـ / ٩٣٧ - ٩٩٥م) وزير الدولة البويهية، على الرغم من إيمانه بالاعتزال، وباعه الطويل فى الدعوة لفكرة أهل العدل والتوحيد، إلا أنه يدعو إلى حرية كل طائفة فى اعتناق المذهب الذى تريد، ويرى أن الهدف إنما هو اجتماع الكلمة «لا أن طائفة تلزم العدول عما اختارته من مذهب وعقيدة، واجتبت من نحلة، ضالة أو رشيدة، فالخلاف متقادم بين الجماعة، لا يرتفع

(١) تاريخ الجهمية والمعتزلة، ص ٦٩.

(٢) د. البير نصرى نادر (فلسفة المعتزلة) ج ١، ص ٢٣٠، ط - الإسكندرية.

إلى قيام الساعة»^(١)، كما يتحدث عن دولته حديثاً ذا دلالة في هذا الباب عندما يقول: إن «سائر ممالكنا شرقاً وغرباً أفسح بقاعاً وأوسع رقاعاً وأكثر أصنافاً، ولا اعتراض لذي مذهب على صاحبه، بل كل فرقة تجتمع إلى زعمائها، وتذهب إلى مذاهبها وآرائها... ثم هذه المذاهب لا إجماع فيها، من شاء اختار منها ما شاء، سر ذلك صاحبه أم ساء، والاختلاف فيها موروث على الأيام، منقول على وجه الزمان»^(٢).

وبذلك يسقط هذا «الاعتراض»، وينجلي وجه الحقيقة في هذا التحفظ الذي سقناه على البعد السياسي لفكرة الحرية والاختيار عند أهل العدل والتوحيد.

(ب) البعد الاجتماعي للحرية

أما عن البعد الاجتماعي لفكرة الحرية والاختيار عند المعتزلة، فإننا نستطيع أن نجد العديد من «الجذور والنبور» التي تشير إليه، والتي تناثرت في مصنفاتهم التي وصلت إلينا، والتي تحتاج - لا جدال - إلى عملية مسح كبرى ودقيقة وواعية كي نستخلص منها عناصر هذه الصفحة المشرقة من صفحات تراث أهل العدل والتوحيد.

على أنه يمكننا في هذا الحيز من هذه الدراسة أن نقدم الدليل على وجود هذا البعد الاجتماعي لفكرة الحرية عندهم، وذلك من خلال هذه الإشارات في هذه المجموعة من النقاط:

١ - أولى هذه النقاط - وأولها بالتقديم - أن الحديث عن العدل الاجتماعي في فكر أهل العدل والتوحيد لم يكن بدءاً، ولا هو بالأمر الغريب؛ فهم بشر يعيشون في مجتمعات تشهد ألواناً من الصراع بين قوى اجتماعية مختلفة تجتمع وتفترق من حول مصالح تفرسها طبيعة الحياة والأحياء.

٢ - أن العدل الاجتماعي، ومعناه، والمدى الذي لا بد للناس من تطبيقه من قواعده ومثله، وأيضاً مشاكل الأرض المفتوحة وثوراتها، وتوزيعها، كان أحد المحاور الرئيسة التي دار حولها الصراع منذ زمن خلافة عثمان بن عفان، ولا أدل على ذلك من قول

(١) (رسائل الصاحب بن عباد) ص ٩٣. تحقيق د. عبد الوهاب عزام ود. شوقي ضيف. ط. القاهرة سنة ١٣٣٦هـ.

(٢) المصدر السابق. ص ١٨٤.

علي بن أبي طالب لعثمان وهو محاصر في بيته من قبل الشاثرين على أوضاع الدولة المادية والمالية: إن «الناس إلى عدلك أحوج منهم إلى قتلك، ولا يرضون إلا بالرضى»^(١)، وإنه بما عيب على عثمان يومئذ «أنه حمى الحمى عن المسلمين (أى حبس عنهم المراعى العامة)، مع أن النبي ﷺ جعلهم سواء في الماء والكلاء»^(٢).

٣- أن دور العوامل المادية وقضايا ومعضلات الاقتصاد في الأحداث السياسية هو أمر يجب ألا يخفى عن عقول الباحثين والدارسين، وأن الشعارات والجوانب الفكرية يجب ألا تغطي الدور الذى تقوم به العوامل المادية في هذه الأحداث وتلك الصراعات، وأنه خلف الرايات والألوية والمصاحف التى ارتفعت فى معارك أمير المؤمنين على بن أبى طالب ضد معاوية بن أبى سفيان كانت هناك الثروات والتطورات الاقتصادية المستحدثة، والأموال التى حيزت مؤخراً، والخروج عن نهج الإسلام فى الجماعية والعدالة، تقف خلف جيوش الأمويين، فلقد كان من أسباب اختلاف البعض مع على بن أبى طالب بعد بيعتهم له «أنه ﷺ قسم بينهم بالسوية ولم يفاضل، فغضب عند ذلك قوم»^(٣) وشقروا عليه عصا الطاعة، ولكنه لم يعبا بعصيانهم، وخطب قائلاً: «أتأمرونى أن أطلب النصر بالجور فيمن وليت عليه؟! لو كان المال لى لسويت بينهم، فكيف وإنما المال مال الله؟!»^(٤).

ولقد قيل - والله أعلم - إن الغنائم والأموال قد أدت دوراً فى تحريك «طلحة» و«الزبير» ضد على، فقد «روى وهب بن جرير، قال: قال رجل من أهل البصرة لطلحة والزبير: إن لكما صحبة وفضلاً، فأخبرانى عن مسيركما هذا وقتالكما، الشىء أمركما به النبي ﷺ؟ أم رأى رأيتماه؟ فأما طلحة فسكت، وجعل ينكت الأرض، وأما الزبير فقال ويحك!! أخبرنا أن هاهنا دراهم كثيرة فجئنا لناخذ منها»^(٥).

(١) ابن الأثير «الكامل فى التاريخ» ج ٣. ص ٨٦. تحقيق الشيخ عبد الوهاب النجار. ط. القاهرة سنة ١٣٤٩ هـ.

(٢) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل. ج ٢. القسم الثانى. ص ٣٩.

(٣) المصدر السابق. ج ٢. القسم الثانى. ص ٦٨.

(٤) نهج البلاغة. ص ١٥١.

(٥) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل. ج ٢. القسم الثانى. ص ٨٩.

ومهما يكن من دور للأحقاد والإحن التي خلقتها هذه الصراعات في صياغة مثل هذه الأخبار، إلا أن الذي يعيننا - بالدرجة الأولى - هي النظرة الاجتماعية التي نظر من خلالها هؤلاء المفكرون لدور قضايا المال ومعضلات الاقتصاد والثروات في أحداث السياسة، وصراعات السيف، وتحريك الجيوش.

٤ - أننا نجد الحسن البصري - وهو من القائلين بالعدل والتوحيد رغم اختلافه مع المعتزلة في «المنزلة بين المنزلتين» - نجده يعتبر أن تحصيل الثروة الكبيرة هو أمر مما يخرج عن حدود الكسب الحلال، أو على الأقل يدخل بالمال في نطاق الحجب والمنع عن المصارف والأبواب الإنفاقية التي حددها الإسلام؛ ولذلك فهو يرفض زواج ابنته عن يمارس هذا اللون من «الاستغلال والاحتكار». فلقد روى «عن حميد الطويل، قال: خطب رجل إلى الحسن ابنته، وكنت السفير بينهما، فرضيه، وأراد أن يزوجه، فأثبت عليه ذات يوم، وقلت: وأزديك يا أبا سعيد، أن له خمسين ألفاً. قال: قلت: له خمسون ألفاً؟! ما اجتمعت من حلال. قلت: يا أبا سعيد، إنه - والله - ما علمت لورع، فقال: إن كان جمعها من حلال، فلقد ضن بها عن حق! لا يجري بيني وبينه صهر أبداً!«^(١).

٥ - كما نجد الإمام القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الرسي يعتبر أن المجتمعات الظالمة إنما تزدي إلى تلوث يصيب ثروات الناس وأموالهم؛ لأن ظلم السلطة الحاكمة إنما يلتقي شبهات وظلالاً من الظلم والاستغلال على كل الثروات، حتى ولو كانت فردية يظن بها البراءة من الاستغلال؛ ولذلك فهو يعتبر «أن الثقل بالأموال والتجارات والمكاسب في وقت ما تعطل فيه الأحكام، وينتهب ما جعل الله للأرامل والأيتام والمكافيف والزمنى (العجزة) وسائر الضعفاء، ليس من الحل والإطلاق كمثلته في وقت ولادة العدل والإحسان والقائمين بحدود الرحمن»^(٢).

٦ - أن علة الإباحة والمنع في التصرف في الأموال، ليست الملكية لهذه الأموال، وإن مصدر الحرية الاجتماعية هنا ليس الملكية المطلقة بقدر ما هي المنافع أو الأضرار المترتبة على هذا التصرف، سواء في ذلك أكانت هذه الأموال ملكاً للمتصرف أم ملكاً

(١) أمالي المرتضى - القسم الأول - ص ١٦٢.

(٢) رسائل العدل والتوحيد ج ١.

لغيره من الناس ، وذلك «أن الذى له لا يحل لأحدنا أن يتصرف فى ملك غيره ليس هو كونه ملكاً لغيره ؛ لأنه لو كان كذلك لوجب مع الإباحة ألا يجوز أن يتصرف فيه ؛ لأن بإباحته لغيره أكل طعامه لم يخرج أن يكون مالكاً له ، وإنما العلة فى ذلك أنه إضرار به . يبين ذلك أن إباحته لما دلت على سرور وزوال الضرر ، حسن التصرف فى ملكه وبين صحة ما قلناه : أنه لو أذن له فى تناول ملكه ، وأباح ذلك ، والمعلوم أنه يضره ، ولا نفع له ولا سرور ، لم يخرج من أن يكون محظوراً ، وكان ذلك يبين أن العلة ما ذكرناه»^(١).

٧- أن حق الدولة وحريتها - وكانت قديماً مثلة فى الإمام - فى التدخل الاجتماعى والاقتصادى فى تنظيم الأموال - بل وما هو أبعد من التدخل - من حيث نزع الملكية والتصرف فى الأملاك ، و «عزل» الملاك عما يملكه ، باعتبارهم مجرد «وكلاء» الدولة فى «إدارة» ما يملكون . . . إن حق الدولة وحريتها فى كل ذلك وما شابهه هو حق مقرر أشارت إليه النصوص المتناثرة والمتعلقة بهذا الموضوع ؛ فهى قد قررت صراحة «أن للإمام مدخلاً فى مال أهل التمييز والعقل من وجهين : أحدهما : فى التملك ، والآخر : فى الإزالة ، فأما التملك فيدخل فيه الغنائم وقسمتها وصرف الخمس إلى أهله ، وصرف الفىء من خراج وغيره إلى أهله . . . وأما الإزالة فيدخل فيه أخذ الحقوق اللازمة للغير»^(٢) ؛ وذلك لأن صورة الملكية القائمة على الحرية المطلقة لأصحابها - كما تقرها وتحاول المحافظة عليها بعض الأنظمة الاقتصادية ، الحديثة منها والقديمة - إنما هى أمر غريب عن روح العدل كما تتصوره فكرية أهل العدل والتوحيد الذين رأوا فى ملكية المال وظيفة اجتماعية ، وأن الحيابة غير التملك المطلق ، وأنه حتى الغائبون للمال الذين كسبوه من وجه حلال وبالدّم والسيف ليسوا مالكين لغنائمهم ؛ وذلك لأن «الغنيمة لم تضاف إلى الغائبين إضافة الملك ، وأن المراد أن لهم فى ذلك من الحق والاختصاص ما ليس لغيرهم ، فإذا عرض ما يوجب تقديم أمر آخر جاز للإمام أن يفعل»^(٣).

ولا نحسب إلا أن هذه النقاط تكفى للدلالة دلالة أكيدة - رغم إيجازها - على أنه قد كانت لفكرة العدل ومفهوم الحرية والاختيار عند المعتزلة بعداً اجتماعياً إذا ما أضيف

(١) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . ج ١٧ . ص ١٤٧ .

(٢) المصدر السابق . ج ٢٠ القسم الثانى . ص ١٥٨ .

(٣) المصدر السابق . ج ٢٠ القسم الثانى . ص ٢٨ .

إلى بعدها السياسى الذى سبق حديثنا عنه ، غدت هذه الفكرة وأصبح هذا المفهوم من أنضج المفاهيم التى عرفها الفكر العربى الإسلامى عن الحرية الإنسانية ، إن لم يكن أنضج هذه المفاهيم على الإطلاق . .



ولا نحسب كذلك إلا أن هذا العرض الذى تتبعنا فيه مسيرة فكرة الحرية والاختيار فى الفكر الإسلامى إنما يملك صلاحيات التقييم العلمى لهذه القسمة البالغة الأهمية من قسّمات تراثنا العربى الإسلامى الملىء بالكنوز التى تنتظر الجلاء والتقييم والإبراز ، والتى لا بد أن تتحول إلى خلفيات فكرية لجيلنا الحاضر وأجيالنا القادمة ؛ تغذيهم بالكبرياء المشروع ، وتذكى فى نفوسهم روح الخلق والإبداع ، وتعلمهم تلك الجرأة الفكرية التى مكنت لهؤلاء الأسلاف العظام أن يمنحوا الإنسانية هذه الحضارة وهذا التراث ، وأن يردوا عنها وصمة الإفلاس المطلق فى العصور الوسطى ؛ عندما حملوا مشعل السابقين من الفراعنة واليونان والفرس والهنود ، ثم أسلموه إلى أوروبا بعد أن أضافوا إليه وطوره .

وعندما نستطيع أن نصنع ذلك بهذه الصفحات المشرقة من تراثنا ، وعندما نستطيع تراثنا أن يصنع ذلك بحضارتنا وحاضرنا ومستقبلنا ، فإننا سنكون دون شك أو جدال أمجد خلف لهؤلاء الأسلاف العظام .



المصادر والمراجع

- ابن الأثير: [الكامل] - فى التاريخ - تحقيق: الشيخ عبد الوهاب التجار . طبعة القاهرة سنة ١٣٤٩ هـ .
- ابن حزم: [الفصل فى الملل والنحل] طبعة القاهرة سنة ١٣١٧ هـ .
- ابن رشد: [تهافت التهافت] طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣ م .
- —: [فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال] دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة - طبعة القاهرة سنة ١٩٧٢ م .
- ابن عربى - محيى الدين: [فصوص الحكيم] دراسة وتحقيق: د. أبو العلا عفيفى . طبعة القاهرة سنة ١٩٤٦ م
- ابن المرتضى - أحمد بن يحيى: - [النية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل] طبعة حيدر آباد - الهند سنة ١٣١٦ هـ .
- ابن النديم: [الفهرست] طبعة ليزج سنة ١٨٧١ م .
- أرنولد سير توماس . و:- [الدعوة إلى الإسلام] ترجمة: د. حسن إبراهيم حسن ، د. عبد المجيد عابدين ، إسماعيل النحراوى . طبعة القاهرة سنة ١٩٤٧ م .
- الأشعري - أبو الحسن: [مقالات الإسلاميين] تحقيق: هـ. ريشر - طبعة إستانبول سنة ١٩٣٠ م .
- ألبير نصرى نادر: [فلسفة المعتزلة] طبعة الإسكندرية .
- التهانوى: [كشاف اصطلاحات الفنون] طبعة كلكتة - الهند - سنة ١٨٩٢ م .
- الجاحظ: [الحيوان] تحقيق: عبد السلام هارون . طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ - ١٩٤٤ م .
- —: [البيان والتبيين] تحقيق: عبد السلام هارون . طبعة القاهرة سنة ١٩٤٨ م .
- —: [رسالة فى ذم الكتاب] نشرها - ضمن مجموعة - : يوشع فنكل - بالقاهرة سنة ١٣٤٤ هـ .
- الجرجاني - الشريف:- [التعريفات] طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م .

- جمال الدين القاسمي : [تاريخ الجهمية والمعتزلة] طبعة القاهرة سنة ١٣٣١هـ.
- الحياط - أبو الحسين : [الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد] تحقيق : د. نيجرج . طبعة القاهرة سنة ١٩٢٥ م.
- ديلاسى أوليري : [مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب] ترجمة : د. تمام حسان . طبعة القاهرة .
- الرازي - فخر الدين - : [اعتقادات فرق المسلمين والمشركين] طبعة القاهرة سنة ١٩٥٧ م.
- رينان - [رنست : [ابن رشد والرشدية] ترجمة : عادل زعتر . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٧ م
- الشهرستاني : [الملل والنحل] طبعة القاهرة سنة ١٩٦١ م.
- الصاحب بن عباد : [رسائل الصاحب بن عباد] تحقيق : د. عبد الوهاب عزام ، د. شوقي ضيف . طبعة القاهرة سنة ١٣٣٦هـ.
- عبد الرحمن الكواكبي : [الأعمال الكاملة] دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة - طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠ م.
- القاضي : عبد الجبار بن أحمد : [المغنى فى أبواب التوحيد والعدل] طبعة القاهرة .
- _____ : [شرح الأصول الخمسة] تحقيق : د. عبد الكريم عثمان . طبعة القاهرة سنة ١٩٦٥ م.
- على بن أبى طالب : [نهج البلاغة] طبعة دار الشعب - القاهرة سنة ١٩٦٨ م.
- الغزالي - أبو حامد : [تهافت الفلاسفة] طبعة القاهرة سنة ١٩٠٣ م.
- د. فؤاد زكريا : [إسبينوزا] طبعة القاهرة - الأولى - .
- فرانز روزنتال : [المفهوم الإسلامى للحرية قبل القرن التاسع عشر] طبعة ليدن - الإنجليزية - سنة ١٩٦٠ م.
- فلهوزن - يوليوس : [الخوارج والشيعة] ترجمة : د. عبد الرحمن بدوى - طبعة القاهرة سنة ١٩٥٨ م.
- القشيري : [الرسالة القشيرية] تحقيق وتعليق : الشيخ زكريا الأنصارى - طبعة القاهرة سنة ١٩٦٦ م.

- كراوس - پول :- [التراجيم الأرسطائية المنسوبة إلى ابن المقفع] ترجمة : د. عبد الرحمن بدوي - طبعة القاهرة - ضمن مجموعة - سنة ١٩٦٥ م .
- الكندي - يعقوب بن إسحق :- [رسائل الكندي الفلسفية] تحقيق : د. محمد عبد الهادي أبو ريده - طبعة القاهرة سنة ١٩٥٠ م .
- د. محمد ضياء الدين الرئيس : [النظريات السياسية الإسلامية] طبعة القاهرة سنة ١٩٦٠ م .
- د. محمد عمارة : [رسائل العدل والتوحيد] - دراسة وتحقيق - طبعة القاهرة سنة ١٩٧١ م .
- _____ : [المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية] طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م .
- المرتضى - الشريف :- [أمالى المرتضى] تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم - طبعة القاهرة سنة ١٩٥٤ م .
- مونثجمرى وات : [الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام] طبعة أدنبرة - الإنجليزية - سنة ١٩٦٢ م .
- النسفى - أبو المعين : [بحر الكلام] - مخطوط مصور بالمكتبة التيمورية - دار الكتب المصرية - رقم ٥١٤ عقائد تيمور .
- نلينو - كارلو ألفونسو : [بحوث فى المعتزلة] ترجمة : د. عبد الرحمن بدوي - طبعة القاهرة - ضمن مجموعة - سنة ١٩٦٥ م .



• الدكتور محمد عمارة •

أولاً: سيرة ذاتية .. فى نقاط

✽ مفكر إسلامى . . ومؤلف . . ومحقق . . وعضو «مجمع البحوث الإسلامية» - بالأزهر الشريف .

✽ ولد بريف مصر - ببلدة «صروه» ، مركز «قلين» ، محافظة «كفر الشيخ» - فى ٢٧ من رجب سنة ١٣٥٠ هـ / ٨ من ديسمبر سنة ١٩٣١ م - فى أسرة ميسورة الحال - مادياً - تحترف الزراعة . . وملتزمة دينياً .

✽ قبل مولده ، كان والده قد نذر لله : إذا جاء المولود ذكراً أن يسميه محمداً ، وأن يهبه للعلم الدينى - أى يطلب العلم فى الأزهر الشريف .

✽ حفظ القرآن وجَوَّده بـ «كُتَّاب» القرية . . مع تلقى العلوم المدنية الأولية بمدرسة القرية - مرحلة التعليم الإلزامى .

✽ فى سنة ١٣٦٤ هـ / ١٩٤٥ م التحق «بمعهد سوق الدينى الابتدائى» - التابع للجامع الأزهر الشريف - . . ومنه حصل على شهادة الابتدائية سنة ١٣٦٨ هـ / ١٩٤٩ م .

✽ وفى المرحلة الابتدائية - النصف الثانى من أربعينيات القرن العشرين - بدأت تفتح وتنمو اهتماماته الوطنية والعربية والإسلامية ، والأدبية والثقافية . . فشارك فى العمل الوطنى - قضية استقلال مصر . . والقضية الفلسطينية - بالخطابة فى المساجد . . والكتابة - نثراً وشعراً - وكان أول مقال نشرته له صحيفة «مصر الفتاة» - بعنوان «جهاد» - عن فلسطين - فى أبريل سنة ١٩٤٨ م - وتطوع للتدريب على حمل

السلاح ضمن حركة مناصرة القضية الفلسطينية . . لكن لم يكن له شرف الذهاب إلى فلسطين .

✽ في سنة ١٩٤٩ م، التحق «بمعهد طنطا الأحمدي الديني الثانوي» - التابع للجامع الأزهر الشريف - ومنه حصل على الثانوية الأزهرية سنة ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٤ م .

✽ وواصل - في مرحلة الدراسة الثانوية - اهتماماته السياسية والأدبية والثقافية . . ونشر شعراً ونثراً في صحف ومجلات «مصر الفتاة» ، «منبر الشرق» ، «المصري» ، و«الكاتب» . . وتطوع للتدريب على السلاح بعد إلغاء معاهدة ١٩٣٦ م في سنة ١٩٥١ م .

✽ في سنة ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٤ م التحق «بكلية دار العلوم» - جامعة القاهرة . . وفيها تخرج ، ونال درجة «الليسانس» في اللغة العربية والعلوم الإسلامية - ولقد تأخر تخرجه - بسبب نشاطه السياسي - إلى سنة ١٩٦٥ بدلاً من سنة ١٩٥٨ م .

✽ وواصل - في مرحلة الدراسة الجامعية - نشاطه الوطني والأدبي والثقافي . . فشارك في «المقاومة الشعبية» ، بمنطقة قناة السويس ، إبان مقاومة الغزو الثلاثي لمصر سنة ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٦ م . .

✽ ونشر المقالات في صحيفة «المساء» - المصرية - ومجلة «الآداب» . . البيروتية . . وألف ونشر أول كتبه عن «القومية العربية» ، سنة ١٩٥٨ م .

✽ وبعد التخرج في الجامعة ، أعطى كل وقته - تقريباً - وجميع جهده لمشروعه الفكري ، فجمع وحقق ودرس الأعمال الكاملة لأبرز أعلام اليقظة الإسلامية الحديثة : رفاعة رافع الطهطاوي . . وجمال الدين الأفغاني . . ومحمد عبده . . وعبد الرحمن الكواكبي . . وعلى مبارك . . وقاسم أمين . . وكتب الكتب والدراسات عن أعلام التجديد الإسلامي . . مثل : الدكتور عبد الرزاق السنهوري باشا . . والشيخ محمد الغزالي . . وعمر مكرم . . ومصطفى كامل . . وخير الدين التونسي . . ورشيد رضا . . وعبد الحميد ابن باديس . . ومحمد الخضر حسين . . وأبي الأعلى المودودي . . وحسن البنا . . وسيد قطب . . والشيخ محمود شلتوت . . والبشير الإبراهيمي . . إلخ .

* ومن أعلام الصحابة الذين كتب عنهم : عمر بن الخطاب . . وعلى بن أبي طالب . . وأبو ذر الغفاري . . وأسماء بنت أبي بكر . . كما كتب عن تيارات الفكر الإسلامي - القديمة والحديثة - وعن أعلام التراث الإسلامي ، مثل : غيلان الدمشقي . . والحسن البصري . . وعمرو بن عبيد . . والنفس الزكية : محمد بن الحسن . . وعلى بن محمد . . والماوردي . . وابن رشد (الحفيد) . . والعز بن عبد السلام . . إلخ . .

* وتناولت كتبه - التي تجاوزت المائتين - السمات المميزة للحضارة الإسلامية . والمشروع الحضاري الإسلامي . . والمواجهة مع الحضارات الغازية والمعادية . . وتيارات العلمنة والتغريب . . وصفحات العدل الاجتماعي الإسلامي . . والعقلانية الإسلامية . .

* وحاوّر وناظر العديد من أصحاب المشاريع الفكرية الوافدة . .

* وحقق عدداً من نصوص التراث الإسلامي - القديم منه والحديث . . .

* وكجزء من عمله العلمي ومشروعه الفكري ، حصل - من كلية دار العلوم - في العلوم الإسلامية - تخصص الفلسفة الإسلامية - على الماجستير سنة ١٣٩٠هـ / سنة ١٩٧٠م . بأطروحة عن «المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية» . . وعلى الدكتوراه سنة ١٣٩٥هـ / سنة ١٩٧٥م ، بأطروحة عن «الإسلام وفلسفة الحكم» .

* وأسهم في تحرير العديد من الدوريات الفكرية المتخصصة . . وشارك في العديد من الندوات والمؤتمرات العلمية في وطن العروبة وعالم الإسلام وخارجهما . . كما أسهم في تحرير العديد من الموسوعات السياسية والحضارية والعامّة ، مثل : «موسوعة السياسة» ، و«موسوعة الحضارة العربية» ، و«موسوعة الشروق» ، و«موسوعة المفاهيم الإسلامية» ، و«الموسوعة الإسلامية العامة» ، و«موسوعة الأعلام» . . إلخ . .

* نال عضوية عدد من المؤسسات العلمية والفكرية والبحثية ، منها : «المجلس الأعلى للشئون الإسلامية» - بمصر ، و«المعهد العالي للفكر الإسلامي» - بواشنطن ، و«مركز الدراسات الحضارية» - بمصر ، و«المجمع الملكي لبحوث الحضارة

الإسلامية» - مؤسسة آل البيت - بالأردن . . و«مجمع البحوث الإسلامية» - بالأزهر الشريف . .

* وحصل على عدد من الجوائز والأوسمة . . والشهادات التقديرية . . والدروع . .
منها : «جائزة جمعية أصدقاء الكتاب» - لبنان - سنة ١٩٧٢ م . . وجائزة
الدولة التشجيعية - بمصر - سنة ١٩٧٦ م . . ووسام العلوم والفنون - من الطبقة
الأولى - بمصر - سنة ١٩٧٦ م . . وجائزة على وعثمان حافظ - لمفكر العام -
سنة ١٩٩٣ م . . وجائزة المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية . . سنة
١٩٩٧ م . . ووسام التيار القومي الإسلامي - القائد المؤسس - سنة ١٩٩٨ م .
وجائزة مؤسسة أحمد كانو - للدراسات الإسلامية - بالبحرين سنة ٢٠٠٥ م .

* وجاوزت أعماله الفكرية - تأليفاً وتحقيقاً - مائتي كتاب، وذلك غير ما نشر له في
الصحف والمجلات . .

* وترجم العديد من كتبه إلى العديد من اللغات الشرقية والغربية . . مثل : التركية،
والمالايية، والفارسية، والأوردية، والإنجليزية، والفرنسية، والروسية،
والإسبانية، والألمانية، والألبانية، والبوسنية .

* الاسم - رباعياً : محمد عمارة مصطفى عمارة . .

* العنوان : جمهورية مصر العربية - القاهرة - هاتف ٢٢٠٥٥٦٦١ - فاكس ٢٢٠٥٥٦٦٢ .

ثانياً: ثبت بأعماله الفكرية

• في دار الشروق

- ١ - معالم المنهج الإسلامى .
- ٢ - الإسلام والمستقبل .
- ٣ - العلمانية ونهضتنا الحديثة .
- ٤ - الإسلام وفلسفة الحكم .
- ٥ - معركة الإسلام وأصول الحكم - دراسة وتحقيق .
- ٦ - الإسلام والفنون الجميلة .
- ٧ - الإسلام وحقوق الإنسان : ضرورات لا حقوق .
- ٨ - الإسلام والثورة .
- ٩ - الإسلام والعروبة .
- ١٠ - الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية .
- ١١ - هل الإسلام هو الحل؟؟ لماذا . وكيف؟ .
- ١٢ - سقوط الغلو العلماني .
- ١٣ - الغزو الفكرى وهم أم حقيقة؟
- ١٤ - الطريق إلى اليقظة الإسلامية .
- ١٥ - تيارات الفكر الإسلامى .
- ١٦ - الصحوة الإسلامية والتحدى الحضارى .

- ١٧ - المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية .
- ١٨ - عندما أصبحت مصر عربية إسلامية .
- ١٩ - العرب والتحدى .
- ٢٠ - مسلمون ثوار .
- ٢١ - التفسير الماركسي للإسلام .
- ٢٢ - الإسلام بين التنوير والتزوير .
- ٢٣ - التيار القومي الإسلامى .
- ٢٤ - الإسلام والأمن الاجتماعى .
- ٢٥ - الأصولية بين الغرب والإسلام .
- ٢٦ - الجامعة الإسلامية والفكرة القومية .
- ٢٧ - عمر بن عبد العزيز : ضمير الأمة وخامس الراشدين .
- ٢٨ - جمال الدين الأفغانى : موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام .
- ٢٩ - محمد عبده : تجديد الدنيا بتجديد الدين .
- ٣٠ - عبد الرحمن الكواكبي : شهيد الحرية ومجدد الإسلام .
- ٣١ - أبو الأعلى المودودي والصحوۃ الإسلامية .
- ٣٢ - رفاعۃ الطهطاوى : رائد التنوير فى العصر الحديث .
- ٣٣ - على مبارك : مؤرخ ومهندس العمران .
- ٣٤ - قاسم أمين : تحرير المرأة والتمدن الإسلامى .
- ٣٥ - التحرير الإسلامى للمرأة : الرد على شبهات الغلاة .
- ٣٦ - الإسلام فى عيون غربية : بين افتراء الجهلاء وإنصاف العلماء .
- ٣٧ - الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية .

- ٣٨ - فى فقه الصراع على القدس وفلسطين .
- ٣٩ - الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده - دراسة وتحقيق .
- ٤٠ - الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي - دراسة وتحقيق .
- ٤١ - الأعمال الكاملة لقاسم أمين - دراسة وتحقيق .
- ٤٢ - رسالة التوحيد - دراسة وتحقيق .
- ٤٣ - طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد - دراسة وتحقيق .
- ٤٤ - الشيعة والسنة : جوهر الخلاف وسبل التقريب .
- ٤٥ - رسائل العدل والتوحيد - دراسة وتحقيق .
- ٤٦ - ابن رشد : دراسات ونصوص - قيد الإعداد .
- ٤٧ - الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوى - قيد الطبع - دراسة وتحقيق .
- ٤٨ - الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى - قيد الطبع - دراسة وتحقيق .
- ٤٩ - الأعمال الفكرية لعلى مبارك - قيد الطبع - دراسة وتحقيق .

• فى مكتبة الشروق الدولية

- ٥٠ - الغرب والإسلام : أين الخطأ وأين الصواب ؟ .
- ٥١ - مقالات الغلو الدينى واللادينى .
- ٥٢ - الخطاب الدينى بين التجديد الإسلامى والتبديد الأمريكانى .
- ٥٣ - الإسلام والأقليات : الماضى والحاضر والمستقبل .
- ٥٤ - الإسلام والآخر : مَنْ يعترف بمن ومَنْ ينكر من ؟
- ٥٥ - فى فقه المواجهة بين الغرب والإسلام .
- ٥٦ - فى فقه الحضارة الإسلامية .

- ٥٧ - فى المسألة القبطية - حقائق وأوهام .
- ٥٨ - مستقبلنا بين التجديد الإسلامى والحداثة الغربية .
- ٥٩ - إحياء الخلافة الإسلامية : حقيقة أم خيال ؟ .
- ٦٠ - الإسلام والحرب الدينية .
- ٦١ - العطاء الحضارى للإسلام .
- ٦٢ - الدراما التاريخية وتحديات الواقع المعاصر .
- ٦٣ - من أعلام الإحياء الإسلامى .
- ٦٤ - الفاتيكان والإسلام : أهى حماقة أم عداء له تاريخ ؟ .
- ٦٥ - التراث والمستقبل .
- ٦٦ - معارك العرب ضد الغزاة .
- ٦٧ - الفتنة الطائفية : متى . . وكيف . . ولماذا ؟ .
- ٦٨ - الأنبياء فى القرآن الكريم والكتاب المقدس .
- ٦٩ - التوفيقات الإلهامية فى مقارنة التواريخ .

• سلسلتى: (هذا هو الإسلام)

- ٧٠ - الدين والحضارة . عوامل امتياز الإسلام .
- ٧١ - السماحة الإسلامية . حقيقة الجهاد . . والقتال . . والإرهاب .
- ٧٢ - احترام المقدسات . خيرية الأمة . عوامل تفوق الإسلام .
- ٧٣ - الموقف من الديانات الأخرى . الدين والدولة .
- ٧٤ - الموقف من الحضارات الأخرى . أسباب انتشار الإسلام .
- ٧٥ - قراءة النص الدينى بين التأويل الغربى والتأويل الإسلامى .

- ٧٦- الإسلام والسياسة : الرد على شبهات العلمانيين .
- ٧٧- الإسلام والتعددية : التنوع والاختلاف فى إطار الوحدة .
- ٧٨- مفهوم الحرية فى مذاهب الإسلاميين .

• فى نهضة مصر

٧٩- معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام .

٨٠- الوسيط فى المذاهب والمصطلحات .

٨١- القدس الشريف : رمز الصراع وبوابة الانتصار .

٨٢- الإصلاح بالإسلام .

٨٣- الإسلام والتحديات المعاصرة .

٨٤- الإسلام فى مواجهة التحديات .

٨٥- الاستقلال الحضارى .

٨٦- الغارة الجديدة على الإسلام .

٨٧- مقام العقل فى الإسلام .

٨٨- الفريضة الغائبة : حوار مع ثقافة العنف .

٨٩- الانتماء الحضارى : للغرب أم الإسلام؟

• سلسلة: (فى التنوير الإسلامى)

٩٠- الصحوة الإسلامية فى عيون غربية .

٩١- الغرب والإسلام .

٩٢- أبو حيان التوحيدى .

- ٩٣ - ابن رشد بين الغرب والإسلام .
- ٩٤ - الانتماء الثقافي .
- ٩٥ - التعددية : الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية .
- ٩٦ - صراع القيم بين الغرب والإسلام .
- ٩٧ - د . يوسف القرضاوى : المدرسة الفكرية والمشروع الفكرى .
- ٩٨ - عندما دخلت مصر فى دين الله .
- ٩٩ - الحركات الإسلامية : رؤية نقدية .
- ١٠٠ - المنهاج العقلى فى دراسات العربية .
- ١٠١ - النموذج الثقافى .
- ١٠٢ - تجديد الدنيا بتجديد الدين .
- ١٠٣ - الثوابت والمتغيرات فى اليقظة الإسلامية الحديثة .
- ١٠٤ - نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم .
- ١٠٥ - التقدم والإصلاح بالتنوير الغربى أم بالتجديد الإسلامى ؟
- ١٠٦ - إسلامية الصراع حول القدس وفلسطين .
- ١٠٧ - الحضرارية العالمية : تدافع أم صراع ؟
- ١٠٨ - الحملة الفرنسية فى الميزان .
- ١٠٩ - الأقليات الدينية والقومية : تنوع ووحدة أم تفتيت واختراق ؟
- ١١٠ - مخاطر العولمة على الهوية الثقافية .
- ١١١ - الغناء والموسيقى : حلال أم حرام ؟
- ١١٢ - هل المسلمون أمة واحدة ؟
- ١١٣ - السنة والبدعة - للشيخ الخضر حسين - دراسة وتقديم .

- ١١٤ - الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان - للشيخ الخضر حسين - دراسة وتقديم .
- ١١٥ - تحليل الواقع بمنهاج العاهات المزمنة .
- ١١٦ - مآزق المسيحية والعلمانية في أوروبا (شهادة ألمانية) .
- ١١٧ - السنة والنبوية والمعرفة الإنسانية .
- ١١٨ - الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين .
- ١١٩ - مستقبلنا بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية .
- ١٢٠ - السنة التشريعية وغير التشريعية - مجموعة دراسات .
- ١٢١ - شبهات حول الإسلام .
- ١٢٢ - المستقبل الاجتماعي للأمة الإسلامية .
- ١٢٣ - شبهات حول القرآن الكريم .
- ١٢٤ - أزمة العقل العربي .
- ١٢٥ - في التحرير الإسلامي للمرأة .
- ١٢٦ - روح الحضارة الإسلامية - للشيخ ابن عاشور - دراسة وتقديم .
- ١٢٧ - الغرب والإسلام : افتراءات لها تاريخ .
- ١٢٨ - السماحة الإسلامية .
- ١٢٩ - الشيخ عبد الرحمن الكواكبي : هل كان علمانياً ؟ .
- ١٣٠ - أزمة الفكر الإسلامي المعاصر .
- ١٣١ - إسلامية المعرفة : ماذا تعني ؟ .
- ١٣٢ - الإسلام وضرورة التغيير .
- ١٣٣ - النص الإسلامي بين التاريخية والاجتهاد والجمود .

- ١٣٤ - الإبداع الفكرى والخصوصية الحضارية .
- ١٣٥ - صلة الإسلام بإصلاح المسيحية - للشيخ أمين الخولى - دراسة وتقديم .
- ١٣٦ - عن القرآن الكريم - للشيخ أمين الخولى - دراسة وتقديم .
- ١٣٧ - الإسلام والمرأة فى رأى الإمام محمد عبده - دراسة وتحقيق .
- ١٣٨ - الإصلاح الدينى فى القرن العشرين - الشيخ المراغى نموذجاً .
- ١٣٩ - فكر التنوير بين العلمانيين والإسلاميين .
- ١٤٠ - اجتهاد الرسول وقضاؤه وفتواه - للشيخ جاد الحق على جاد الحق - دراسة وتقديم .
- ١٤١ - شبهات وإجابات حول مكانة المرأة فى الإسلام .
- ١٤٢ - سلامة موسى : اجتهاد خاطئ أم عمالة حضارية ؟ .
- ١٤٣ - العالم الإسلامى والمتغيرات الدولية .
- ١٤٤ - عالمنا : حضارة أم حضارات ؟ .
- ١٤٥ - الجديد فى المخطط الغربى تجاه المسلمين .
- ١٤٦ - السلفية : واحدة . أم سلفيات ؟ .

• فى دارالرشاد

- ١٤٧ - جمال الدين الأفغانى بين حقائق التاريخ وأكاذيب لويس عوض .
- ١٤٨ - الوعى بالتاريخ وصناعة التاريخ .
- فى مكتبة الإمام البخارى : سلسلة : (إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت)
- ١٤٩ - رفع الملام عن شيخ الإسلام ابن تيمية .

- ١٥٠ - الفارق بين الدعوة والتنصير .
- ١٥١ - علمانية المدفع والإنجيل .
- ١٥٢ - صيحة نذير من فتنة التكفير .
- ١٥٣ - مقومات الأمن الاجتماعى فى الإسلام .
- ١٥٤ - فى النظام السياسى الإسلامى : الخلافة والدولة المدنية .
- ١٥٥ - أضواء على الموقف الشيعى من الصحابة .
- ١٥٦ - بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية .
- ١٥٧ - القدس : أمانة عمر فى انتظار صلاح الدين .
- ١٥٨ - القرآن يتحدى .
- ١٥٩ - تحرير المرأة بين الغرب والإسلام .
- ١٦٠ - الوسطية فى العلاقة بين الحضارات - قيد الإعداد .
- ١٦١ - تهذيب التراث الإسلامى - قيد الإعداد .
- ١٦٢ - مقام العقل عند شيخ الإسلام ابن تيمية - قيد الإعداد .
- ١٦٣ - مقام العقل عند الإمام محمد عبده - قيد الإعداد .

• فى دار الوفاء

- ١٦٤ - إسلاميات السنهورى باشا .
- ١٦٥ - هذا إسلامنا : خلاصات الأفكار .
- ١٦٦ - العلمانية بين الغرب والإسلام .
- ١٦٧ - سلامة موسى : اجتهد خاطئ أم عمالة حضارية؟

١٦٨ - الجديد فى المخطط الغربى تجاه المسلمين .

١٦٩ - الحضارات العالمية : واحدة أم حضارات ؟

• فى المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

١٧٠ - أكذوبة الاضطهاد الدينى فى مصر .

١٧١ - شبهات وإجابات حول القرآن الكريم .

١٧٢ - شبهات وإجابات حول مكانة المرأة فى الإسلام - ج ١ ، ٢ ، ٣ .

١٧٣ - فتنة التكفير بين الشيعة والوهابية والصوفية .

١٧٤ - دليل الإمام إلى تجديد الخطاب الدينى - وزارة الأوقاف - بالاشتراك مع آخرين .

١٧٥ - الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت .

١٧٦ - حقائق الإسلام فى مواجهة شبهات المشككين .

١٧٧ - السلف والسلفية .

• فى مجمع البحوث الإسلامية

١٧٨ - ملاحظات علمية على كتاب المسيح فى الإسلام - ملحق مجلة الأزهر - شهر صفر سنة ١٤٢٧ هـ .

١٧٩ - رد الأزهر على كتاب ما هى حتمية كفارة المسيح - ملحق مجلة الأزهر - شهر ربيع الأول سنة ١٤٢٦ هـ .

١٨٠ - الرد على كتاب فصل الخطاب فى تاريخ قتل ابن الخطاب .

• فى دار المعارف

- ١٨١ - فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال - لابن رشد - دراسة وتحقيق .

• بالاشتراك مع آخرين

- ١٨٢ - قارعة سبتمبر - مكتبة الشروق الدولية سنة ٢٠٠٢ م .
١٨٣ - الحركة الإسلامية : رؤية مستقبلية - الكويت سنة ١٩٨٩ م .
١٨٤ - القرآن - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت سنة ١٩٧٢ م .
١٨٥ - محمد ﷺ - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت سنة ١٩٧٢ م .
١٨٦ - عمر بن الخطاب - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت سنة ١٩٧٣ م .
١٨٧ - على بن أبى طالب - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت سنة ١٩٧٤ م .
١٨٨ - السنة والشيعة : وحدة الدين وخلاف السياسة والتاريخ - مكتبة النافذة سنة ٢٠٠٨ م .

• كتب نضدت.. وأدمج بعضها فى كتب أخرى

- ١٨٩ - فجر اليقظة القومية - دار الوحدة - بيروت سنة ١٩٨٤ م .
١٩٠ - العروبة فى العصر الحديث - دار الوحدة - بيروت سنة ١٩٨٤ م .
١٩١ - الأمة العربية وقضية الوحدة - دار الوحدة - بيروت سنة ١٩٨٤ م .
١٩٢ - ثورة الزنج - دار الوحدة - بيروت - سنة ١٩٨٠ م .
١٩٣ - دراسات فى الوعى بالتاريخ - دار الوحدة - بيروت سنة ١٩٨٠ م .
١٩٤ - الإسلام وقضايا العصر - دار الوحدة - بيروت سنة ١٩٨٤ م .

- ١٩٥ - التراث في ضوء العقل - دار الوحدة - بيروت سنة ١٩٨٤ م .
- ١٩٦ - الفريضة الغائية : عرض وحوار وتقييم - دار الوحدة - بيروت سنة ١٩٨٣ م .
- ١٩٧ - الإسلام والسلطة الدينية - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت سنة ١٩٨٠ م .
- ١٩٨ - الإسلام والوحدة القومية - المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت سنة ١٩٧٩ م .
- ١٩٩ - الإسلام بين العلمانية والسلطة الدينية - دار ثابت - القاهرة سنة ١٩٨٢ م .
- ٢٠٠ - في المشروع الحضاري الإسلامي - مركز الراه - جدة سنة ٢٠٠٤ م .
- ٢٠١ - شخصيات لها تاريخ - مركز الراه - جدة سنة ٢٠٠٤ م .
- ٢٠٢ - الإمام محمد عبده : مشروع حضاري للإصلاح بالإسلام - مكتبة الإسكندرية سنة ٢٠٠٥ م .
- ٢٠٣ - محمد عبده : سيرته وأعماله - دار القدس - بيروت سنة ١٩٧٨ م .
- ٢٠٤ - معالم المشروع الحضاري للإمام الشهيد حسن البنا - دار التوزيع سنة ٢٠٠٦ م .
- ٢٠٥ - نظرة جديدة إلى التراث - دار قتيبة - دمشق سنة ١٩٨٨ م .
- ٢٠٦ - القومية العربية ومؤامرات أمريكا ضد وحدة العرب - دار الفكر - القاهرة سنة ١٩٥٨ م .
- ٢٠٧ - ظاهرة القومية في الحضارة العربية - الكويت سنة ١٩٨٣ م .
- ٢٠٨ - رحلة في عالم الدكتور محمد عمارة - حوار - دار الكتاب الحديث - بيروت سنة ١٩٨٩ م .
- ٢٠٩ - نظرية الخلافة الإسلامية - دار الثقافة - الجديدة - سنة ١٩٨٠ م .

- ٢١٠- العدل الاجتماعى لعمر بن الخطاب - دار الثقافة الجديدة سنة ١٩٧٨ م .
- ٢١١- الفكر الاجتماعى لعلى بن أبى طالب - دار الثقافة الجديدة سنة ١٩٧٨ م .
- ٢١٢- إسرائيل : هل هى سامية؟ - دار الكاتب العربى - سنة ١٩٦٧ م .
- ٢١٣- الإسلام وأصول الحكم - دراسات ووثائق - المؤسسة العربية - بيروت سنة ١٩٧٢ م .
- ٢١٤- الدين والدولة - الهيئة العامة للكتاب - سنة ١٩٩٧ م .
- ٢١٥- المواجهة بين الإسلام والعلمانية - مناظرة - دار الآفاق الجديدة - القاهرة سنة ١٤١٣ هـ .
- ٢١٦- تهافت العلمانية - مناظرة - دار الآفاق الجديدة - القاهرة سنة ١٤١٣ هـ .
- ٢١٧- الشيخ الشهيد أحمد ياسين - وفقه الجهاد على أرض فلسطين - مركز الإعلام العربى سنة ٢٠٠٤ م .
- ٢١٨- القدس : أمانة عمر فى انتظار صلاح الدين - مركز الإعلام العربى .
- ٢١٩- إسلامية الصراع على القدس وفلسطين - مركز الإعلام العربى .
- ٢٢٠- المادية والمثالية فى فلسفة ابن رشد - دار المعارف سنة ١٩٨٣ م .
- ٢٢١- الفكر القائد للثورة الإيرانية - دار ثابت سنة ١٩٨٢ م .

• فى دار السلام

- ٢٢٢- المشروع الحضارى الإسلامى .
- ٢٢٣- شخصيات لها تاريخ .
- ٢٢٤- قاموس المصطلحات الاقتصادية فى الحضارة الإسلامية .
- ٢٢٥- كتاب الأموال - لأبى عبيد القاسم بن سلام - دراسة وتحقيق .

- ٢٢٦- الشيخ محمد الغزالي : الموقع الفكرى والمعارك الفكرية .
٢٢٧- إزالة الشبهات عن معانى المصطلحات .
٢٢٨- الدكتور عبد الرزاق السنهورى : إسلامية الدولة والمدنية والقانون .
٢٢٩- أكذوبة الاضطهاد الدينى فى مصر .

• كتب قيد الإعداد

- ٢٣٠- الفتوحات الإسلامية : تحرير أم تدمير؟ .
٢٣١- فوائد البنوك : حلال أم حرام؟ .
٢٣٢- رسول الإسلام : المصطفى المعصوم . . بشرى يوحى إليه .

دار أبو سليمان للطباعة والتجليد
٠١٢/٤٢٤٤٣٠٨ - ٠١٢/١٢٧٢١٢٤

مفهوم الحرية في مذاهب الإسلاميين

• الحرية - في الإسلام -: فريضة وضرورة.. وليست مجرد حق من حقوق الإنسان.

• ولقد تفرد الإسلام بأن رفع قيمة الحرية إلى مقام الحياة.. فالعبودية والاستبداد: موت.. والعق والتحرير: حياة وحياء..

• بل إن بوابة الدخول للإسلام - [لا إله إلا الله] - هي إعلان عن التحرير من كل الطواغيت.. وتحطيم لكل القيود.. وتحرير لجميع ملكات الإنسان من كل ألوان العبودية لغير الله ﴿أَوْ مِنْ كَانَ مَيِّتًا فَأُحْيَيْنَاهُ﴾ [الأنعام: ١٢٢]..

• ولقد كانت قضية الحرية أولى القضايا التي بدأت بها الفلسفة في تاريخ الإسلام.. وفيها تعددت مذاهب الإسلاميين - من الفلاسفة.. إلى الصوفية.. إلى الجبرية.. إلى أهل العدل والتوحيد - الذين انتصروا لحرية الإنسان..

• ولبيان مفهوم الإسلام للحرية.. ولتحرير الإنسان المعاصر من الضراعتة الجدد.. يصدر هذا الكتاب.

